JÜRGEN HABERMAS

EDICIÓN DE JUAN CARLOS VELASCO

REFUGIADOS, MIGRANTES E INTEGRACIÓN

UNA BREVE ANTOLOGÍA

tecnos

JÜRGEN HABERMAS

REFUGIADOS, MIGRANTES E INTEGRACIÓN

UNA BREVE ANTOLOGÍA

Edición de Juan Carlos Velasco

tecnos

Índice

ESTUDIO PRELIMINAR: Habermas y el desafío de «la inclusión del otro», por Juan Carlos Velasco

EL DEBATE SOBRE EL ASILO POLÍTICO (1993)

LA *FORTALEZA EUROPA* Y LA NUEVA ALEMANIA (1993)

LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE. EUROPA Y SUS INMIGRANTES (2006)

LIDERAZGO Y «CULTURA RECTORA» (2010)

ANEXOS
Los derechos de asilo son derechos humanos (2015)
Ninguna musulmana está obligada a dar la mano al Sr. De Maizière (2017)

CRÉDITOS

ESTUDIO PRELIMINAR

HABERMAS Y EL DESAFÍO DE «LA INCLUSIÓN DEL OTRO»

JUAN CARLOS VELASCO

La dilatada biografía de Jürgen Habermas (nacido en Düsseldorf en 1929) dista mucho de ceñirse a la tópica imagen del profesor universitario enclaustrado en su torre de marfil y desconectado de las preocupaciones prácticas del mundo de la vida. Siempre se ha mostrado capaz de hacer indistintamente de filósofo académico y de intelectual público. Además de ser uno de los teóricos más reputados de la esfera pública, Habermas es un activista en ella. Está convencido de que «el compromiso público es [...] la más importante tarea de la filosofía» (HABERMAS, 2009: 22). Entiende que una labor indeclinable del filósofo es proporcionar medios para que haya una relación entre teoría y praxis lo más directa y fluida posible.

Lo que hacemos nos define como individuo. En efecto, pero es propio del filósofo convertir ese hacer en objeto de reflexión. Siguiendo esa pauta, Habermas ha meditado largamente sobre el sentido de la figura del intelectual en el mundo de hoy. Su especificidad la cifra en un especial olfato para captar lo relevante entre la multiplicidad de acontecimientos que se suceden ante nuestros ojos (HABERMAS, 2009: 58). Tal descripción se ajusta bastante fielmente a su propia trayectoria personal: como pocos, ha sabido detectar los temas importantes, exponer interpretaciones fructíferas de los mismos, aportar una visión de largo plazo que contribuye a entender el presente y ampliar la panoplia de argumentos disponibles con el objeto de mejorar la calidad de los debates públicos (HABERMAS, 2006: 29). La reflexión abstracta siempre ha sido para él un modo de comprometerse con el mundo,

no de evadirlo. Aunque ha producido una ingente cantidad de conocimientos para exclusivo consumo en espacios académicos, ha mostrado también un constante empeño en trasladar sus ideas a sus conciudadanos y nunca le ha faltado la maña necesaria para hacer oír su voz en las múltiples controversias en las que se ha involucrado. Para ello, eso sí, ha buscado ajustarse persistentemente a este criterio rector: sus competencias como intelectual «tienen que ver más con lo normativo de una perspectiva de mayor alcance que con aspectos pragmáticos de problemas inmediatos» (HABERMAS, 2009: 81). Este mismo criterio es el que, como se mostrará en las siguientes páginas, se percibe en sus diversas intervenciones sobre el controvertido asunto de la inmigración en las democracias liberales.

1. LA FILOSOFÍA ANTE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES

Antes de entrar en el contenido de tales intervenciones, es preciso hacer una sucinta aclaración. Ni los inmigrantes ni los refugiados se encuentran en el centro de la copiosa producción bibliográfica de Habermas[1] pese al hecho, poco discutible, de que los movimientos migratorios a lo largo de la historia han sido el germen de grandes transformaciones sociales, tanto en los lugares de origen como de destino. Tal desinterés resulta especialmente insólito en un pensador como él, porque tanto la comprensión de tales fenómenos como su gestión política y social implican juicios normativos muy controvertidos en todas sus fases. Es cierto que esta negligencia, probablemente no deliberada, era bastante común entre filósofos e incluso entre filósofos políticos hasta hace bien poco. Sin duda, esto era así cuando Habermas inició su trayectoria pública allá por la década de 1950. Hoy, sin embargo, cuando las migraciones son una de las grandes cuestiones que definen y constituyen nuestro tiempo (CASTLES y MILLER, 2004), ese desinterés se ha vuelto del todo insostenible.

En materia de migraciones, la filosofía no se ha anticipado a los tiempos, sino que ha ido a remolque. Es más, «tras haber llegado tarde, continúa expulsando la migración fuera de su inventario, negándole al tema rango filosófico» (Di Cesare, 2019: 32). El tema no ha logrado pasar aún de la periferia al centro de la reflexión filosófica. No obstante, también es cierto que en los últimos años la mencionada negligencia ha sido en parte rectificada y, de hecho, el panorama ya no es el mismo desde hace al menos un par de décadas. Hoy contamos con toda una serie de distinguidos filósofos que, de manera sistemática y con todo rigor, afrontan los desafíos morales y políticos que plantean los desplazamientos masivos de personas a lo largo del planeta. En este sentido, cabe dar cuenta ya de al menos dos líneas de abordaje de la cuestión. Por un lado, se encontraría la vía anglosajona, una *ética de la migración* que ostenta una actitud práctica y con vocación fuertemente normativa, y cuya expresión probablemente más representativa sea la voz «Immigration» de la prestigiosa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, elaborada por Christopher H. Wellman. En esta línea de investigación, un lugar destacado lo ocupa Joseph Carens, dada su comprometida labor pionera. A la nómina habría que incluir nombres como el de Michael Walzer, David Miller, Matthew Gibney, Ayelet Shachar, Peter Higgins o Mathias Risse, que desde perspectivas dispares, incluso abiertamente contrapuestas, han defendido sus ideas al respecto. Por otro lado, se encontraría la vía continental europea, que ha puesto el énfasis en una *política de la hospitalidad*, una línea que ha sido perseguida de una manera más o menos nítida por autores sumamente heterogéneos, entre los que cabría citar a filósofos como Ermanno Vitale, Gabriel Bello, Étienne Balibar, Donatella di Cesare, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Roberto Esposito o Sandro Mezzadra[2].

En las últimas décadas, las migraciones han dejado de ser, pues, un espacio filosóficamente deshabitado. La filosofía política ha comenzado a saldar el mencionado déficit, aunque para ello haya tenido que abandonar ese cómodo terreno de los principios generales de justicia en condiciones ideales en el que se movía hasta

entonces (BADER, 2005). Las migraciones internacionales conforman un destacado ámbito de la realidad donde, en diálogo con las ciencias sociales, se puede tratar de verificar la solvencia y el alcance de planteamientos altamente teóricos sobre soberanía, justicia social, derechos humanos o moralidad pública con los que los filósofos políticos habitualmente andan ocupados. Un ámbito en donde examinar los límites normativos del orden institucional, sus contradicciones y tensiones internas, empezando por el régimen internacional de fronteras en su conjunto (MEZZADRA y NEILSON, 2014). Dicha esfera de realidad representa también un escenario idóneo para contrastar el grado de compromiso real de los Estados con los derechos humanos y la justicia (ESTÉVEZ, 2014). De ahí que las migraciones no sólo pongan en cuestión modelos políticos clásicos, sino que también planteen preguntas nuevas e incluso incómodas sobre el modo en que hoy en día tales procesos son gestionados.

2. LA TOMA DE POSTURA DE HABERMAS ANTE EL FENÓMENO MIGRATORIO

Aunque, a diferencia de algunos de los filósofos nombrados anteriormente, la aproximación algo tardía de Habermas al tema es ciertamente mucho más puntual, ello no impide tildar de relevante la perspectiva normativa que sus consideraciones introducen. En principio, el posicionamiento de Habermas sobre estas cuestiones es más bien una reacción ante acontecimientos sobrevenidos. De hecho, su primera intervención destacada sobre la cuestión no tuvo lugar hasta después de la reunificación alemana, a comienzos de la década de 1990, justo cuando cientos de miles de refugiados llegaban a Alemania huyendo de las guerras que asolaban a la ex-Yugoslavia. Se originó entonces un amplio debate público sobre el derecho de asilo. El gobierno conservador de aquel momento defendió una política de acogida restrictiva con el argumento de que dicho derecho era objeto de abuso manifiesto y de que Alemania, pese a todas las evidencias de largos años de políticas activas de

atracción de trabajadores extranjeros, no era un «país de inmigración». Junto a numerosos conciudadanos, Habermas no sólo se movilizó personalmente[3], sino que se implicó a fondo en la intensa polémica que rodeó el proceso de reforma de la Ley Fundamental.

En la sustancial modificación de la regulación constitucional alemana del derecho de asilo —cuyos generosos márgenes habían sido perfilados en 1949 como una rectificación histórica de las emigraciones masivas provocadas por las persecuciones políticas y étnicas de la dictadura nacionalsocialista[4]— Habermas percibió un intento de detener sin más los flujos migratorios atendiendo exclusivamente a particulares razones de política interna. A partir de esa experiencia tomó conciencia de que la gestión política de las migraciones internacionales pone en un brete la pretensión de validez universal de los derechos humanos. Es más, en un contexto de creciente afluencia de refugiados y de extensión del fenómeno migratorio, procesos intensificados con la proliferación de conflictos bélicos y la agudización de las desigualdades entre el mundo desarrollado y el resto del planeta, en los países europeos más prósperos y pacíficos, y de un modo bien peculiar en Alemania, se hace patente «la tensión siempre latente entre ciudadanía e identidad nacional» (HABERMAS, 1998: 637). En ese contexto, Habermas considera indispensable incorporar una perspectiva normativa que sirva de contrapeso a las maniobras políticas cortoplacistas. Sus consideraciones, como se podrá apreciar, tienen como objeto dos aspectos diferentes del fenómeno: versan, en primer lugar, sobre el deber jurídico, pero también moral, de admitir refugiados y migrantes (a); atienden, en segundo lugar, a las condiciones que han de respetarse en el proceso de integración de tales personas dentro de un Estado democrático (b).

A) SOBRE EL DEBER DE ADMISIÓN DE REFUGIADOS Y MIGRANTES

En «El derecho de asilo político» (1993), el primer texto relevante de Habermas sobre el tema, se encuentra ya una constante que

guiará sus reflexiones: «Las cuestiones de asilo político e inmigración conforman un solo "paquete" [*Junktim*]» (en este mismo volumen, pp. 54 y 84). Nuestro autor hace uso aquí del término de origen latino *iunctim*, una cláusula jurisprudencial empleada para indicar la necesidad imperiosa de que diversos asuntos sean abordados conjuntamente en la medida en que su *íntima conexión* condiciona la posible resolución de cualquiera de ellos por separado. Esto tiene especial validez para el asunto de marras: no cabe disociar sin más el asilo político y la migración que huye de la pobreza y menos aún esgrimir dicha diferencia como coartada para eludir las obligaciones morales, y también jurídicas, contraídas por los países más prósperos —y él tiene en mente particularmente a los europeos— con los refugiados procedentes de las regiones empobrecidas del planeta. Es por eso que, en su opinión, el debate sobre el asilo político, tal como suele ser planteado, resulta bastante capcioso. Dado el grado de imbricación entre ambas formas de movilidad humana, los inmigrantes económicos no pueden ser excluidos sin más de los beneficios del derecho de asilo[5].

En diversos textos redactados durante la década de 1990, Habermas desarrolló estas ideas y las armó con nuevos argumentos. En su opinión, no se puede reducir el derecho de asilo a lo dispuesto literalmente en el artículo 33 de la *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados* aprobada en Ginebra, el 28 de julio de 1951. Conforme a dicho artículo, ningún Estado Parte podrá devolver o expulsar a persona alguna que huya de países «donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social o de sus opiniones políticas» (principio de *non-refoulement*). Sin embargo, las vidas de las personas pueden estar en peligro no sólo por persecuciones de carácter religioso, político o étnico, que son los casos explícitamente amparados por dicha Convención, cuya restrictiva literalidad está fuertemente marcada por el contexto histórico surgido tras la Segunda Guerra Mundial. Dignos de igual protección son también aquellos «que quieren escapar de una existencia miserable en su

propia patria» (HABERMAS, 1999: 220) y deambulan a la búsqueda de un lugar donde recalar[6].

No obstante, y aunque en un momento dado la extensión de la figura del refugiado a los migrantes podría ser una opción plausible, dista mucho de constituir una solución integral. Es por ello que Habermas consideró que la controversia sobre la restricción del derecho de asilo había oscurecido la visión del verdadero problema: la necesidad de que la República Federal —y como ella también los demás países de la Unión Europea— se dote de una auténtica política migratoria que proporcione a quienes migran por distintos motivos otras opciones legales y seguras diferentes a las proporcionadas por el asilo político.

Para garantizar que las personas puedan encontrar en este mundo un lugar seguro donde desarrollar su proyecto de vida existen razones jurídicas y políticas de peso, pero sobre todo hay buenas razones morales: «El punto de vista moral nos obliga a enjuiciar este problema imparcialmente, es decir, no unilateralmente desde la perspectiva del habitante de una región opulenta, sino también desde el punto de vista de un inmigrante que busca en ella su salvación, o digámoslo de otro modo: una existencia libre y digna del hombre y no sólo asilo político» (HABERMAS, 1998: 640). Si esto es así, entonces resultan poco defendibles las manifestaciones cada vez más exasperantes de *chovinismo del bienestar*, tras cuya barrera se atrincheran posiciones nacional-populistas radicalmente insolidarias, que consideran legítimo restringir la entrada de extranjeros y reservar los recursos de un país en beneficio exclusivo de quienes ostentan la nacionalidad (HABERMAS, 1998: 636-643)[7].

Aunque detrás de esa «parcialidad patriótica» por los autóctonos (TAN, 2005) subyacen, además de una abierta aporofobia, evidentes móviles de carácter fundamentalmente económico, esta actitud no se verbaliza en términos de lucha de clases, sino en clave cultural y axiológica, como repliegue identitario y nacionalista ante cualquier atisbo de apertura cosmopolita hacia la migración[8]. Frente a quienes con vehemencia proclaman «¡No podemos acoger a todo el mundo!», pues nadie está obligado a asumir responsabilidades por

encima de sus propias posibilidades (*ultra posse nemo obligatur*), Habermas considera que las acomodadas sociedades europeas no han sobrepasado ni de lejos sus propias capacidades materiales para admitir e integrar nuevos inmigrantes en su seno. Es aquella mentalidad chovinista predominante la que se interpone en el camino de una solución razonable en un país que, como Alemania, hace tiempo que se transformó en un país de inmigración. Por eso, nuestro autor no sólo se revuelve airado contra quienes, en lugar de llorar a las víctimas de la violencia xenófoba, se preocupan exclusivamente por la reputación de Alemania en el extranjero, sino que enfatiza la obligación moral general de prestar ayuda de manera eficaz. Este deber de solidaridad se nutre de la memoria de una experiencia compartida. Como otros países europeos en las últimas décadas, también Alemania se ha construido y sigue construyéndose a partir de gente que ha salido de otros lugares del mundo, de modo que durante mucho tiempo la memoria de lo que significa dejar un país permanecerá como un depósito vital en la conciencia de numerosos ciudadanos.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo, y especialmente en el contexto de la crisis que en la segunda mitad de 2015 generó la llegada a Europa de cientos de miles de refugiados que cruzaron el Mediterráneo huyendo de guerras, persecuciones y múltiples penalidades[9], Habermas ha ido matizando su propia posición, hasta llegar a manifestarse en contra, en principio, de un ilimitado derecho de asilo político por considerarlo poco factible por razones de orden económico (HABERMAS, 2015: 102-103). No obstante, no considera lícito desatenderse del problema e insiste, como ya se ha indicado, en plantear una vía de solución integral que vaya a su origen: «hacer frente a la raíz de los flujos migratorios, es decir, combatir no simplemente las consecuencias de la inmigración, sino las causas de la emigración. En general, uno no emigra por placer o por pura sed de aventuras» (HABERMAS, 2015: 103). De ahí que la flexibilidad deba ser la regla en las políticas de control de fronteras.

B) SOBRE LAS CONDICIONES DE INTEGRACIÓN DE REFUGIADOS E INMIGRANTES

La constante llegada de extranjeros y su asentamiento permanente en los países desarrollados los ha ido transformando desde hace tiempo en *países de inmigración* de una manera a veces inadvertida para ciertos sectores y casi siempre sin contar con un plan previo. El caso alemán es prototípico; el español, probablemente también. Pero no son los únicos. Se ha ido acentuando el carácter multiétnico de algunas grandes y pequeñas ciudades, a la vez que aumentan las reacciones ambivalentes, no siempre positivas, por parte de las sociedades receptoras, hasta el punto de dar lugar a debates enormemente polarizados. De los diversos argumentos aducidos para defender el derecho soberano de los Estados a determinar quién puede acceder o no para instalarse de manera estable en su territorio, Habermas tan sólo hace referencia oblicua al argumento relativo a la preservación de la integridad identitaria del país de destino, tal como se señalará a continuación. En este contexto apenas toma en consideración el derecho de autodeterminación política y menos aún el derecho a disfrutar en exclusiva del territorio.

Junto a la crucial pregunta relativa a la admisión de inmigrantes y refugiados, Habermas se plantea también la pregunta normativa acerca de las posibles condiciones que un Estado democrático puede imponer para la integración de los nuevos vecinos. En su enfoque subyace la idea de que el tratamiento otorgado a refugiados y migrantes constituye un indicador decisivo para medir la calidad de una democracia y su sentido de la justicia. Su respuesta supone una clara apuesta por una integración inclusiva frente a cualquier atisbo de xenofobia. Habermas remarca que el objetivo perseguido no debería ser la asimilación de «los recién llegados», sino el resultado que surja de un proceso bilateral de acomodación mutua regido por la igualdad de derechos, de modo que tanto «los nacionales» como «los recién llegados» estén equiparados en derechos y obligaciones, en oportunidades y riesgos. El proceso de integración no es una calle de sentido único, sino de doble dirección: para quien llega, presupone el derecho a mantener las pautas culturales que conforman su forma de vida y la obligación de aceptar el marco político de convivencia definido por los principios constitucionales y

los derechos humanos; para los ciudadanos del país receptor también tiene consecuencias, pues «no puede haber integración sin ampliación del propio horizonte, esto es, sin la disposición a abrirse a un espectro más amplio de olores e ideas, o a soportar disonancias cognitivas, incluso cuando nos parezcan deplorables» (en este mismo volumen, p. 100)[10]. El desafío de la integración no es otro, en definitiva, que el de aceptar al extranjero como huésped que se queda, sufriendo las tensiones de una vecindad conflictiva y de una incorporación necesariamente incompleta del otro que es lo que surte de sabor a la vida en común.

Para lograr implementar dicho proceso bidireccional se requiere establecer una nítida distinción entre dos niveles de integración, esto es, entre los elementos que configuran la *cultura política* de una sociedad y las diversas *formas de vida* que individuos libremente pueden abrazar. A los inmigrantes se les puede y se les debe exigir *aculturación política*, pero no es admisible exigirles también su *integración étnico-cultural* y que tengan que abandonar sus particulares formas de vida: «lo único que se debe esperar de los inmigrantes es la voluntad de entrar en la cultura política de su nueva patria, sin tener que renunciar por ello a la forma de vida cultural de sus orígenes» (HABERMAS, 1999: 229; en un sentido similar, véase HABERMAS, 1998: 642). El bien que habría que preservar sería la integridad de los principios constitucionales universalistas sobre los que se asienta cualquier régimen genuinamente democrático, y no los particulares usos y costumbres de la sociedad receptora, como podrían ser, por ejemplo, la gastronomía, la vestimenta o las festividades.

A la vista de los datos empíricos disponibles, Habermas no comparte la visión tan extendida en las sociedades europeas de que los inmigrantes en términos generales sean cuerpos extraños incapaces de adaptarse, elementos dispuestos incluso a socavar y desestabilizar la cultura política y las libertades de los países de acogida. No obstante, es consciente también de que en las sociedades receptoras existen poderosas fuerzas empeñadas por mantener la homogeneidad cultural con el fin de asegurarse la

hegemonía. Frente a esta influyente deriva, afirma que el propósito de las políticas públicas propias de una democracia no puede ser ése, sino lograr «la inclusión del otro», no su negación (HABERMAS, 1999).

Como dirá de paso en un escrito posterior, la mayoría social de un país que acoge inmigrantes no puede prescribir «la propia forma de vida cultural […] como la supuesta cultura rectora (*Leitkultur*)» (HABERMAS, 2002: 12). Sin embargo, esta remisión a la noción de *Leitkultur* no es casual, ni políticamente neutral, pues se formula en un contexto de aversión estereotipada hacia los inmigrantes, especialmente hacia los de confesión musulmana. El uso de este término —empleado en el sentido de «cultura de referencia», esto es, un sistema hegemónico de costumbres, creencias y prácticas dentro de un Estado nacional al que se le otorga una función de patrón normativamente vinculante— se había consolidado ya por entonces en los debates públicos en Alemania sobre inmigración. Habermas considera una labor urgente intentar deslegitimarlo, pues presupone una comprensión etnicista —y, por ende, atrofiada y tendenciosa— de la Constitución: no es sino un criterio erróneo[11]. La urgencia se intensifica en la medida en que la reivindicación de la mencionada «cultura rectora» está vinculada a la reafirmación de la tradición *judeocristiana*, algo que indigna sobremanera a Habermas por lo que supone de «arrogante incautación de la religión judía» y por el «desprecio del destino de los judíos en Alemania» (MÜLLER-DOOHM, 2020: 453).

Desde la perspectiva jurídico-política de Habermas, no es aceptable sostener que un Estado liberal puede y debe exigir de sus inmigrantes algo más que aprender el idioma del país y aceptar los principios de la Constitución (con la consiguiente exclusión de actitudes fundamentalistas que busquen imponer su propia concepción del mundo al conjunto de la sociedad). Asimilar también los peculiares valores de la cultura mayoritaria y adoptar sus costumbres no se encuentran entre sus deberes. Dado que los inmigrantes traen consigo referencias culturales variopintas, aportarán previsiblemente perspectivas distintas a la interpretación

de la constitución política. En principio, tales aportaciones pueden y deben ser entendidas como nuevos ingredientes que enriquecen la conversación democrática, más que como un freno a la misma.

A la aludida obsesión por preservar en su integridad la forma cultural predominante —sesgadamente asumida como monolítica e invariable en el tiempo, negando así el carácter constitutivamente abierto y dinámico de cualquier cultura— frente a quienes proceden de fuera y poseen una herencia diferente, Habermas acabó dedicándole un texto que publicó en *The New York Times* en el año 2010: «Liderazgo y "cultura rectora"», que se reproduce también en este volumen. En él se muestra hondamente impactado por la creciente hostilidad hacia los inmigrantes, que reflejan diversos estudios y encuestas de opinión realizados entre la población alemana. Junto a esos datos, dos eventos con notable resonancia en la esfera pública alemana son los que activan esta nueva intervención de Habermas: por un lado, la extraordinaria recepción obtenida por el libro de Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab* («Alemania se descompone») publicado en 2010, en el que sin rubor se hacían valer presuntos argumentos genetistas y se daba pábulo a las tesis nativistas más intransigentes y, en particular, a la teoría conspiratoria de «la gran sustitución»; y, por otro, la airada reacción pública ante un discurso del Presidente Federal en el que osó afirmar que «también el Islam forma parte de Alemania». Ambos eventos denotan el creciente apoyo popular a la idea de que el futuro del país se encontraría supuestamente amenazado por el tipo *equivocado* de inmigrantes que están llegando, pensando especialmente en todos aquellos que profesan la religión islámica.

Con respecto a la inmigración musulmana en particular, Habermas se había pronunciado con anterioridad en un texto que forma igualmente parte de esta misma antología («La ampliación del horizonte. Europa y sus inmigrantes», 2006). Ahí reconoce, en primer lugar, que los flujos migratorios hacia las sociedades occidentales han supuesto en muchos casos el florecimiento en su seno de religiones poco profesadas hasta hace poco. En segundo lugar, subraya que la presencia de creyentes de tales religiones constituye uno de los principales factores impulsores del cambio de

conciencia en lo referente al papel de las religiones en la esfera pública. En tercer lugar, y en continuidad con el núcleo de su posición normativa sobre «la inclusión *del otro*», del diferente y, en especial, de quien viene de fuera, sostiene que «los inmigrantes musulmanes no pueden ser integrados en una sociedad occidental en contra de su religión, sino sólo con ella» (HABERMAS, 2015: 273). En cualquier caso, Habermas considera que los requisitos de integración en la cultura política no tienen que modificarse en función de la confesión que profese cada inmigrante.

3. FRONTERAS Y GLOBALIZACIÓN

La atención prestada al tema migratorio por parte de la filosofía política contemporánea se ha ido modulando con el tiempo: en las últimas décadas del pasado siglo el foco estaba puesto en las condiciones de integración de los inmigrantes en los países receptores y en los presupuestos normativos que habrían de alentar dicho proceso. En cambio, en el nuevo siglo, el centro de los principales debates ha pasado a ser los criterios de admisión y el control de los flujos migratorios y, en especial, los proyectos, en distinto grado de ejecución, de blindar las fronteras.

Para Habermas, el avance de la globalización está asociado, en gran medida, al progresivo desleimiento de las fronteras: «la expresión "globalización" evoca la imagen de ríos a punto de desbordarse que se llevan por delante los controles fronterizos» (HABERMAS, 2000: 91). Sin embargo, toma nota de que las poderosas dinámicas puestas en marcha por la globalización y la subsiguiente intensificación de los flujos migratorios no han encontrado hasta el momento un adecuado correlato en lo referente a la supervisión y control de las lindes territoriales. En el ámbito migratorio se experimenta un repliegue a lo nacional que acaba traduciéndose en un extendido sentimiento de impotencia: «La imagen del señor territorial al que se le escapa de las manos el control de sus fronteras ha hecho entrar en liza estrategias retóricas contrapuestas» (HABERMAS, 2000: 108). Como él mismo señala de

manera asaz concisa, dos serían, en concreto, las reacciones más habituales: una de índole defensiva y otra más bien libertaria, que se traducen respectivamente en propuestas de clausura y apertura de las fronteras.

Habermas se ha ocupado de la regulación de la buena convivencia en una sociedad de inmigración, pero no del derecho de los individuos a emigrar e instalarse en otro país. Esto es así, aunque es obvio que la pregunta por quién tiene derecho a emigrar es una cuestión independiente y anterior a cómo ha de integrarse. Tan independientes son ambas cuestiones que, de hecho, en un momento histórico como el actual, de creciente repliegue soberanista, es frecuente encontrarse con defensores de una política favorecedora de la convivencia multicultural y de formas de vida cosmopolitas que al mismo tiempo niegan el derecho humano a emigrar e ignoran el derecho de asilo o, en el mejor de los casos, lo someten a un proceso de vaciamiento que acaba desfigurándolo. En cualquier caso, en los textos de Habermas no encontraremos una defensa explícita de una política de fronteras abiertas, sino más bien un alegato en favor de una «política liberal» que resulte aceptable también para quienes llaman a la puerta. Una perspectiva que, llevada hasta sus últimas consecuencias, no está exenta de un considerable mordiente crítico.

Sea como fuere, las controvertidas cuestiones prácticas en torno a la movilidad humana representan un buen terreno para testar los exigentes planteamientos normativos del enfoque discursivo de la filosofía del derecho y la política desplegado por nuestro autor. Con frecuencia, resultan inspiradores, pero no es preciso seguirlos siempre en su literalidad. A veces la estrategia más productiva es «pensar con Habermas contra Habermas».

4. SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Para esta antología de textos habermasianos sobre el tema de los inmigrantes y refugiados se han seleccionado diversas intervenciones públicas que el autor alemán ha ido efectuando a lo

largo de las tres últimas décadas. Los textos escogidos no han sido incluidos en ninguno de los numerosos libros de Habermas publicados en castellano. No se dispone de una antología similar en ninguna otra lengua, incluida el alemán. Aunque sin pretensión de exhaustividad, esta edición reúne, ordenados cronológicamente, los diversos textos del autor que de manera específica hacen referencia a los procesos migratorios. No obstante, múltiples observaciones y concisas alusiones al tema se encuentran desperdigadas a lo largo de su obra.

La procedencia de cada una de las publicaciones originales, así como las modificaciones introducidas en cada caso, se especifican al inicio de cada texto seleccionado. La traducción de dichos escritos, así como la redacción de todas las notas a pie de página, han corrido a mi cargo. Versiones previas de la traducción de algunos de estos escritos fueron publicadas en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 46 (2019).

Para Jürgen Habermas, al igual que en ocasiones anteriores en que le he presentado alguna iniciativa, no tengo más que palabras de reconocimiento, además de profundo agradecimiento por el decisivo apoyo otorgado a esta empresa, así como por sus sugerencias a la hora de escoger conjuntamente los diversos materiales que componen esta edición. La extraordinaria celeridad con que siempre reacciona a los mensajes enviados es algo que difícilmente cabe esperar de alguien tan centrado en una colosal tarea investigadora como la que él lleva a cabo desde hace décadas de manera infatigable.

Un afectuoso agradecimiento guardo para mi amigo Javier Sánchez Villegas, por el tiempo que generosamente ha dedicado a revisar la redacción de este estudio preliminar. Igual sentimiento albergo hacia MariaCaterina La Barbera, quien ha aplicado sus muchos conocimientos en materia migratoria e identitaria a la hora de comentar en detalle este mismo escrito. Agradezco a Astrid Wagner, mi mujer, el haberme acompañado en la gestación de esta edición con críticas y reflexiones siempre estimulantes y por su paciente disposición a aclararme el sentido de las idiosincrásicas expresiones alemanas que salpican estos textos de Habermas.

La edición de esta antología se ha elaborado en el marco del proyecto *Fronteras, democracia y justicia global. Argumentos filosóficos en torno a la emergencia de un espacio cosmopolita* (PGC2018-093656-B-I00), financiado por el MCIN/AEI y FEDER (doi:/10.13039/501100011033), y en el que oficio como Investigador Principal.

BIBLIOGRAFÍA

ACNUR (2020), *Tendencias globales. Desplazamientos forzados en 2019*. https://www.acnur.org/5eeaf5664.pdf Consultado 20-5-2021.

BADER, Veit (2005), «The Ethics of Immigration», *Constellations*, 12 (3), 331-361.

CASTLES, Stephen y MILLER, Mark J. (2004), *La era de la migración*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.

DI CESARE, Donatella (2019), *Extranjeros y residentes*, Buenos Aires, Amorrortu.

ESTÉVEZ, Ariadna (2014), *Derechos humanos, migración y conflicto*, México, UNAM.

GUERRA, María José (2015), *Habermas. La apuesta por la democracia*, Barcelona, Batiscafo.

HABERMAS, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.

— (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.

— (2002), *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.

— (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

— (2009), *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta.

— (2012), *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta.

— (2015), *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta.

JEFFRIES, Stuart (2018), *Gran Hotel Abismo*, *Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Turner.

MEZZADRA, Sandro y BRETT Neilson (2017), *La frontera como método*, Madrid, Traficantes de Sueños.

MÜLLER-DOOHM, Stefan (2020), *Jürgen Habermas. Una biografía*, Madrid, Trotta.

SPECTER, Matthew G. (2013), *Habermas. Una biografía intelectual*, Madrid, Averigani.
TAN, Kok-Chor (2005), «Cosmopolitan impartiality and patriotic partiality», *Canadian Journal of Philosophy*, 35 (sup1.), 165-192.
VELASCO, Juan Carlos (2013), *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza.
— (2016), *El azar de las fronteras*, México, FCE.
WELLMAN, Christopher H. (2019), «Immigration», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, editado por Edward N. Zalta. https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/immigration/ Consultado 10-5-2021.
ZAMORA, José Antonio (2020), «De la crisis migratoria a la crisis sistémica», *Bajo Palabra*, 23, 49-72.

---

[1] No deja de ser revelador que, en la biografía intelectual de Habermas elaborada por Matthew G. Specter (2013), en la que el hilo conductor no es otro que la evolución de su pensamiento específicamente político y el relato de las principales disputas públicas en las que ha ido tomando parte, no se haga mención alguna a sus intervenciones sobre asuntos migratorios. De hecho, las referencias a sus reflexiones sobre migrantes y refugiados son mínimas dentro de la amplísima bibliografía secundaria sobre Habermas, con alguna contada excepción (VELASCO, 2012: 172-174, 196-200; GUERRA, 2015: 123-125; MÜLLER-DOOHM, 2020: 325-328).

[2] En el ámbito filosófico español, desde la filosofía política, la ética y la filosofía del derecho, las migraciones también han empezado a ser objeto de una creciente atención. Una significativa muestra de ello sería la edición de diversos números monográficos en conocidas revistas de esta disciplina, entre los que cabe señalar los siguientes: *Isegoría* («Ética y política de la inmigración», n.º 26, 2002); *Revista Internacional de Filosofía Política* («Inmigración, Estado y ciudadanía», n.º 27, 2006); *Arbor* («Políticas migratorias y justicia», n.º 713, 2005; «Políticas migratorias y sociedad integrada», n.º 744, 2010; «Migraciones, ciudadanía y globalización neoliberal», n.º 755, 2012); y *Bajo Palabra* («Migraciones y fronteras de la justicia», n.º 23, 2020).

[3] Así, por señalar un solo ejemplo, cuando el 8 de noviembre de 1992 unas 350.000 personas marcharon por las calles de Berlín para protestar contra la planeada modificación del derecho fundamental de asilo, Habermas se encontraba entre los manifestantes (MÜLLER-DOOHM, 2020: 327).

[4] El contexto histórico en el que se gestó la protección constitucional del asilo sirve sin duda para explicar el vigor de la fórmula elegida originariamente por el constituyente alemán: «Este derecho de asilo político, extraordinariamente liberal y garantizado por la Ley Fundamental desde 1949, había sido la reacción inmediata de los miembros del Consejo Parlamentario [la Asamblea constituyente que representaba exclusivamente a las tres zonas de ocupación occidentales, *JCV*] a las privaciones de derechos y a las persecuciones durante la época del nacionalsocialismo, que en muchas ocasiones ellos habían sufrido en sus propias carnes» (MÜLLER-DOOHM, 2020: 325).

[5] El estatuto de refugiado constituye, en la práctica, la única protección sólida con cobertura internacional prevista actualmente para los extranjeros, de ahí que la determinación de quién puede recibir sus beneficios sea de crucial importancia. Los límites son difusos y de ello da cuenta el hecho de que, según ACNUR (2020), a finales de 2019 se contaban en el mundo casi 90 millones de personas desplazadas como resultado de persecuciones, conflictos armados o violaciones graves y flagrantes de derechos humanos, pero muchas de estas personas no fueron clasificadas como refugiados, sino como migrantes. En nuestro mundo, en realidad, las personas se desplazan por motivos múltiples y conforman *flujos mixtos*.

[6] Habermas se muestra convencido de la fuerza expansiva de los derechos humanos y de su capacidad para dar cobertura a nuevos desafíos práctico-políticos que nos interpelan a todos: «Cada vez que un solicitante de asilo es expulsado a puerta cerrada en un aeropuerto, cada vez que una patera de refugiados, en su huida de la pobreza, naufraga en la travesía entre Libia y la isla de Lampedusa, o cada vez que se dispara una bala en la alambrada fronteriza con México, los ciudadanos de Occidente nos enfrentamos a una nueva cuestión inquietante. La primera declaración de derechos humanos estableció un estándar que puede inspirar a los refugiados, a todos los que se ven forzados a vivir en la miseria, a los excluidos y humillados, y que puede transmitirles la conciencia de que su sufrimiento no tiene el carácter de un destino universal» (HABERMAS, 2012: 32).

[7] Tal como lo define el diccionario de la RAE, el chovinismo no es sino la «exaltación desmesurada de lo nacional frente a lo extranjero». En el caso que nos ocupa, se trata de un mal que aqueja a los países más pudientes con el fin de proteger los beneficios del *Welfare State*. Aunque con motivaciones ideológicas diversas e incluso divergentes, proliferan narrativas cuyo lema común sería *Nosotros primero*, adaptado luego a cada contexto nacional: *Deutschland zuerst!*, *La France pour les Français!*, *Primer els de casa!* o *America First*, entre otros. Por lo demás, y aunque en absoluto sea irrelevante, detrás de estos eslóganes nacionalistas con tintes xenófobos, que encuentran cada vez más eco en las opiniones públicas de las sociedades ricas del Norte planetario, se esconde la constatación de que el régimen de bienestar que tales países disfrutan actualmente no puede extenderse al conjunto del planeta sin alterar las bases del sistema económico global (ZAMORA, 2020).

[8] Aunque los motivos socioeconómicos con frecuencia permanecen en un segundo plano, a veces adquieren, sin embargo, un protagonismo insospechado. No es raro que desde ciertas instancias políticas se adopte cínicamente la perspectiva de los inmigrantes y sus intereses. Este giro es notorio no sólo cuando se habla de amparar a los inmigrantes frente a las redes mafiosas de traficantes, sino de protegerlos de la precariedad de la economía sumergida o informal. La evidente rentabilidad económica que las migraciones reportan, incluso al precio de una insoportable explotación rayana con el neoesclavismo en ciertos sectores productivos (como la agricultura o el servicio doméstico), no puede servir de cómoda coartada para negar el *ius migrandi* del que todo ser humano es titular, sino de motivo de peso para modificar las condiciones laborales de los migrantes. Aunque en no pocos contextos socioeconómicos «la movilidad le hace el juego al capital», también esta lectura resultará reduccionista si se ignoran las distintas claves que se dan cita en la complejidad del fenómeno migratorio (DI CESARE, 2019: 97).

[9] En el período de tiempo referido, tras las «primaveras árabes», el surgimiento del Estado islámico y la guerra de Siria, se incrementó de manera muy considerable el número de refugiados —en su mayoría provenientes de Siria, Afganistán, Irak y Somalia— que buscaban acogida en Europa, la supuesta patria de los derechos humanos. No obstante, países como Pakistán, Líbano, Irán y, de manera muy destacada, Turquía fueron los que con diferencia acabaron albergando el mayor número de refugiados.

[10] Las posibles conmociones de este proceso social de acomodación mutua se han de acabar percibiendo también en el entramado institucional y legal de la

sociedad receptora. Sobre este punto, véase VELASCO, 2016: 154-163.

[11] La frontal oposición de Habermas a la noción de *Leitkultur* es coherente con su defensa de una forma de integración social alternativa al nacionalismo étnico-cultural —predominante históricamente en el ámbito germano y que tras la reunificación alemana amenaza con regresar— y, en particular, con su conocida apuesta por el denominado *patriotismo constitucional* (VELASCO, 2013: 183-209). Entre las misiones más sugerentes que Habermas atribuye a esta última noción se encontraría seguramente la siguiente: «Si se espera que las sociedades multiculturales sean funcionales, entonces el nacionalismo requiere ser vencido con algo así como una constitución democrática que todo grupo étnico, religión y cultura pueda hacer suya» (JEFFRIES, 2018: 424). Sobre la nociva identificación entre *démos* y *éthnos*, y la consiguiente reducción de la noción de ciudadanía a pertenencia étnica que Habermas, con la vista puesta en autores como Michael Walzer y David Miller, tanto insiste en denunciar, véase DI CESARE, 2019: 75-76 y 257-259.

EL DEBATE SOBRE EL ASILO POLÍTICO[1]

(Conferencia pronunciada en París, el 14 de enero de 1993)

Quisiera comenzar describiendo la constelación y el contexto inmediato en el que una cuestión tan árida como los derechos de asilo político se ha convertido en objeto de una controversia tan acalorada (1). Luego me centraré en el contenido y las características de este deshonesto debate (2), para finalmente abordar tanto el trasfondo histórico de una concepción peculiarmente alemana de nación y ciudadanía como la pregunta actual sobre si esta mentalidad se está regenerando a sí misma tras la unificación nacional (3).

1. CONTEXTO DEL DEBATE

A la *constelación* de este desafortunado debate pertenecen, primero, los movimientos migratorios globales que se están dirigiendo hacia los pacíficos y prósperos países de Europa y Norteamérica desde todas las regiones del mundo afectadas por guerras civiles y la depauperación[2]. Hay desequilibrios explosivos entre, por un lado, las sociedades económicamente desarrolladas del Norte y, por otro, las antiguas colonias del Sur y los Estados que, surgidos en el Este como consecuencia del colapso de la Unión Soviética, han estado excluidos durante mucho tiempo del mercado mundial. Estas relaciones asimétricas ya no pueden caracterizarse (o al menos no principalmente) como relaciones de explotación, ya que ninguna de las partes puede sobrevivir sin los recursos de la otra. En situaciones clásicas de explotación, las clases oprimidas poseen al menos un poder de veto; por ejemplo, pueden emplear la amenaza de huelgas en la medida en que su fuerza de trabajo es

indispensable. Dejando a un lado los arsenales de armas que aún se almacenan en sus territorios, el Sur y el Este ya no tienen acceso a las correspondientes sanciones. Cualquiera que sea el tipo de sanciones que siguen estando a disposición de estos países, y que podrían tener repercusiones reales en las asimetrías, son más bien masoquistas: ciertamente podrían «amenazar» con un chantaje nuclear, con las consecuencias globales del agotamiento de sus recursos ambientales o incluso con una avalancha de inmigrantes. El problema de la migración se puede resolver solo si también se pueden desarrollar sistemas económicos competitivos en estas regiones, y las perspectivas para esto no son buenas. Max Weber tenía razón: el capitalismo se desarrolló dentro de un marco sociocultural tan determinado que este modelo no se puede transponer a otras culturas y otras tradiciones sin procesos de adaptación a largo plazo, si es que se puede trasplantar. Esto es algo que podemos observar incluso en nuestros propios países, por ejemplo, al sur de Roma. Las causas del problema de la migración global son tan difíciles de manejar como sus consecuencias para aquellos países que han sido los más afectados por la inmigración. Que no haya soluciones simples es la premisa de todas las siguientes reflexiones.

Países como Alemania y Francia, que en contraste con Estados Unidos o Canadá no son naciones de inmigrantes en el sentido clásico, han sido los más afectados por el torrente migratorio. Alemania, a pesar de que hasta la Primera Guerra Mundial recibió 1.200.000 migrantes económicos, se concibe a sí misma como una nación de emigrantes. Ahora atraviesa un doloroso proceso de transformación en un país de inmigración. Ciertamente, tanto Alemania como Francia reclutaron por su propio interés mano de obra inmigrante en gran número durante la década de 1960 y principios de la de 1970, al menos hasta 1973-74. Provocado en parte por la crisis del petróleo, los gobiernos alemán y francés adoptaron medidas más bien restrictivas que exigían una política de repatriación. Hoy en día, los llamados trabajadores invitados, principalmente del Sur en el caso de Francia, y de Turquía y Yugoslavia en el de Alemania, constituyen una parte considerable de

la población activa. Están sobrerrepresentados en los sectores de la economía de bajos salarios evitados por la población nativa y tienen una tasa de desempleo superior a la media. Mientras tanto, las familias fueron llegando y aquí nacieron las segundas y terceras generaciones. En resumen, los inmigrantes se convirtieron en gente del país, en paisanos. Si se quiere evitar conflictos, estas personas deberían convertirse en ciudadanos, tanto en el sentido jurídico de la ciudadanía como en el político-cultural.

En la actual República Federal Alemana (RFA), el problema de integrar la corriente de inmigrantes recién llegados, así como aquellos que ya están establecidos aquí, tiene lugar dentro de un *contexto* particular. Aquí tan sólo mencionaré dos hechos: *a*) las consecuencias económicas y políticas de la unificación nacional; y *b*) el terrorismo de derecha.

Ad a) Desde un punto de vista económico, la unificación alemana ha producido el resultado irónico de que la crisis económica mundial sólo se hizo perceptible en el país con un retraso de dos años. La política de financiar los costos acumulados de la unificación al asumir nuevas deudas tomó la forma de un enorme programa de especulación económica gubernamental y tuvo, al principio, un efecto positivo en los Estados occidentales de Alemania. Ahora, sin embargo, también la RFA, dependiente de la exportación, está atrapada en la misma tendencia a la baja que el resto del mundo. En la antigua RFA, el número de desempleados ha superado el tope de los dos millones, recordándonos los costos de transferir miles de millones de marcos alemanes del Oeste al Este, un acto cuyas consecuencias para la población era fácil pasar por alto bajo la influencia de falsos pronósticos y falsas promesas. También desde un punto de vista psicosocial, la unificación orquestada por vía administrativa ha provocado decepciones en ambos lados. Los déficits normativos del proceso de unificación de los que se habían quejado los intelectuales desde el principio consisten sobre todo en el hecho de que nunca hubo un debate público sobre la autocomprensión de una RFA ampliada, construida a partir de partes tan heterogéneas. No hubo debate constitucional; el debate que lo

suplantó, que versaba sobre Berlín como la nueva capital, se desarrolló en los frentes equivocados. Las mentalidades distintivas que caracterizan a Oriente y Occidente están colisionando de manera aún más violenta. Se ha puesto en marcha una espiral de estereotipos mutuamente opuestos, lo que hace aún más difícil superar las disparidades económicas y sociales entre las dos partes del país.

Ad b) En esta tensa situación, el estallido inesperado de la violencia radical de la derecha es explosivo. El balance de fin de año de 1992 de la Oficina para la Protección de la Constitución, con sede en Hamburgo (publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, el 19 de diciembre de 1992) es impactante. Durante 1992, 17 personas fueron asesinadas por radicales de derecha; entre 800 y 900 resultaron heridas; en total, se produjeron 2.200 ataques. Según dicha Oficina, los extremistas de derecha conocidos están desigualmente repartidos entre la antigua y la nueva RFA: 2.600 en los antiguos Estados federados del Oeste en comparación con los 6.500 en los nuevos Estados del Este, aunque estos últimos representan solo una quinta parte de la población total. Es cierto que el nivel organizativo de los grupos en la antigua República Democrática Alemana es bastante bajo, mientras que en Occidente los partidos políticos a la derecha de la CDU han tenido una clientela bastante considerable en las elecciones parlamentarias estatales desde 1988. En las últimas elecciones regionales en Berlín y Bremen, el 18 por 100 de los jóvenes votantes varones depositaron sus papeletas por partidos de extrema derecha. Como en toda Europa, por supuesto, estos patrones de votación cambiantes también expresan un nivel general de resentimiento contra los partidos políticos establecidos, que a su vez se ven superados objetivamente por la naturaleza y el alcance de los problemas que esperan soluciones en la actualidad. Este rechazo de los partidos políticos establecidos es un síntoma perturbador de una aceptación cada vez menor del pluralismo político. Lo sorprendente de este cambio de mentalidad (que, en cualquier caso, había estado esperando entre bastidores durante varios años, pero que sólo en los últimos meses

ha empezado a manifestarse en la esfera pública) no son las pandillas juveniles que por primera vez vuelven a activar los viejos símbolos nazis, sino más bien el hecho de que esta criminalidad política, adoptada en los medios de comunicación, ha logrado despertar un síndrome familiar de prejuicios en la población en general. El odio a los extranjeros se ha traducido con frecuencia en antisemitismo y resentimiento contra los discapacitados y otros grupos minoritarios. Este es el trasfondo de las duras críticas dirigidas contra intelectuales de izquierda como Günter Grass y los esfuerzos grotescos de los neoconservadores de atribuir el terrorismo de extrema derecha a los cambios liberales en valores y actitudes que parecían haber prevalecido en la RFA a lo largo de las dos últimas décadas.

2. CONTENIDO Y CARACTERÍSTICAS DEL DEBATE

En este contexto, los partidos de la coalición gobernante han cedido ante la tentación de polemizar en contra del así llamado *abuso* del derecho de asilo político desde puntos de vista oportunistas, de modo que, por un lado, se evitaba que la parte más alarmada de sus bases de votantes se desplazara hacia los partidos de extrema derecha, mientras que, por otro, se lograba caracterizar a la oposición como el verdadero culpable. En lugar de resistir esta presión, la apocada dirección del Partido Socialdemócrata (SPD) permitió que el *Giro de Petersberg* introdujera el conflicto en sus propias filas[3]. Este vuelco adaptativo dio lugar a un dudoso compromiso sobre asilo a principios de diciembre de 1992, un compromiso con el cual las partes intentaron una vez más poner un tema que se había vuelto demasiado candente para ellos en un segundo plano político.

Desde hace ya bastante tiempo, la Unión Social Cristiana (CSU) se rige de acuerdo con el siguiente principio: si funciona para Schönhuber, haz lo que Schönhuber esté haciendo[4]. Desde los ataques en Rostock, el debate sobre el asilo político indica

claramente que esta máxima ha encontrado simpatizantes más allá de la frontera bávara, incluso en lo más profundo de las filas del SPD. Mientras aún era secretario general de la Unión Demócrata Cristiana (CDU), Volker Rühe instó a su partido a poner la cuestión del asilo en la agenda política. Cuando la simpatizante población de Rostock instaló puestos de salchichas frente a los albergues de asilo en llamas, para quienes buscan hacerse con la mayoría electoral no tiene sentido el esfuerzo ofensivo de convencer, sino una política simbólica, una política de cambios constitucionales que no cuesta nada y no cambia nada, pero sí logra transmitir el punto de vista incluso a los más ingenuos: el problema con el odio a los extranjeros son los extranjeros mismos. En septiembre de 1991, 48 horas después del primer brote de violencia xenófoba en Hoyerswerda, el embajador israelí se puso en contacto con el Ministerio de Asuntos Exteriores porque echaba en falta un claro posicionamiento por parte del gobierno federal. Incluso después de Rostock, el gobierno no dio señales de indignación moral, simpatía o ira democrática contra el retorno de actitudes y afectos que solo pueden conducir a la destrucción de cualquier comunidad. El canciller federal sólo respondió airadamente ante un puñado de perturbadores en la gran manifestación de Berlín porque dañaban la reputación de Alemania en el mundo: ése era para él «el verdadero crimen». Incluso después de Mölln, todo lo que se les ocurrió a los editores del *Frankfurter Allgemeíne Zeitung* (24 de noviembre de 1992) fue evocar «el amor por el propio país, que no debe ser expuesto a la vergüenza».

De hecho, estas reacciones al terrorismo de extrema derecha —las reacciones del centro político de la población y las de arriba: del gobierno, del aparato estatal y de la dirección de los partidos— conforman un segundo «Otoño Alemán»[5]. La preocupación más apremiante no fue ni las víctimas ni la descivilización de nuestra sociedad, sino la reputación y el aprecio de Alemania como emplazamiento industrial. Incluso después de los asesinatos de Mölln[6], que provocaron indignación generalizada y simpatía espontánea con las víctimas turcas, el portavoz del Gobierno

disculpó la ausencia del canciller al referirse a asuntos más apremiantes que el «turismo de condolencias». El problema no eran los *skinhead*s, sino los agentes de policía, que bien no estaban allí o bien miraban sin intervenir; eran las autoridades encargadas de hacer cumplir la ley que, excepto cuando se trataba de contramanifestantes judíos de Francia, arrastraban los pies; eran los tribunales, que dictaban sentencias condescendientes; eran los oficiales del ejército, que lanzaron sus granadas de mano de práctica a los refugios de asilo; eran los partidos políticos que desviaron la atención de los verdaderos problemas de un proceso de unificación mal encarrilado mediante un incalificable debate sobre el asilo y lograron convertir en cómplices a una parte embotada y resentida del electorado. No recuerdo ningún otro tema que jamás se haya sido debatido con tanto empeño y se haya mantenido tan presente en la esfera pública mediática y que, al mismo tiempo, se haya encubierto tanto y se haya vuelto tan irreconocible en sus verdaderos rasgos. Tras la cortina de humo de este mendaz debate sobre el asilo político, durante el último trimestre de 1992 la vieja República Federal ha cambiado mentalmente de forma más profunda y rápida que en los 15 años anteriores.

Permítanme presentarles brevemente cuatro aspectos de este nebuloso debate.

A) La falta de sinceridad en el tratamiento público de la cuestión del asilo político comienza con una *definición errónea*. Hablar de «abuso» del derecho de asilo oculta el hecho de que necesitamos una política de inmigración que abra *otras* opciones legales para los inmigrantes. Las cuestiones de asilo político e inmigración forman un solo paquete (*Junktim*). Por ejemplo, a pesar de la gran cantidad de inmigrantes ilegales en los Estados Unidos, la cuota anual oficial de inmigración se elevó a 714.000. En Alemania, sin embargo, nadie se atreve siquiera a dirigir la discusión hacia cuestiones del tamaño y la composición específica de la cuota de inmigrantes, que (como las iglesias demandan con razón) no puede limitarse a «trabajadores cualificados deseables». Aquellos que tocan el tabú se sienten más cómodos hablando de «limitar la inmigración». El defecto inherente

del compromiso sobre el derecho de asilo alcanzado entre el Gobierno y el SPD a principios de diciembre de 1992, reside en el hecho de que el preámbulo promete una política migratoria —y un cambio de política de naturalización— que luego en el texto no se trata. Ahora, como en el pasado, las pautas para los derechos de naturalización dejan claro que no somos una nación de inmigrantes y que no queremos serlo.

B) La deshonestidad continúa con la *política informativa*. Los datos relevantes se distribuyeron de forma incompleta o con largos retrasos y se interpretaron de manera engañosa. A diferencia de las 440.000 personas que solicitaron asilo el año pasado, ingresaron en el país 220.000 inmigrantes que, según una dudosa interpretación del artículo 116 de la Ley Fundamental, son de «ascendencia alemana» (*Deutschstämmige*) y, por lo tanto, tienen derecho a la ciudadanía alemana. En 1990, Oskar Lafontaine ya planteó la cuestión de si la figura de los así llamados «alemanes de estatus» (*Status-Deutschen*) era compatible con los principios básicos de una constitución liberal. Pero el argumento de que los ciudadanos alemanes constituyen una comunidad jurídica (*Rechtsgemeinshaft*) y no una comunidad étnica (*Volksgemeinschaft*) parece no haber tenido ningún efecto. El mayor contingente de solicitantes de asilo proviene, con mucho, de Yugoslavia; estos 130.000 inmigrantes podrían ser excluidos del procedimiento de asilo en su condición de refugiados de una guerra civil y se les podría conceder un derecho de residencia temporal. Es un hecho poco conocido que los solicitantes de asilo que ya están establecidos y que viven en Alemania —una categoría que comprende aproximadamente un tercio del número total de solicitudes de asilo— ya no pueden ser deportados sobre la base del Derecho internacional. Este hecho cambia el panorama para una cuota de solicitudes de asilo aceptadas de sólo el 5 por 100. Estos tres ejemplos pretenden mostrar que todavía no hay un desglose real de las cifras globales sobre inmigración. Y también tenemos que tener en cuenta el número de inmigrantes que la población en disminución de la RFA necesita por su propio interés con el fin de evitar que el sistema de Seguridad Social colapse bajo el peso de una pirámide con una

cúspide ensanchada. Las contribuciones a la economía nacional que los trabajadores extranjeros han hecho y siguen haciendo siguen sin tenerse en cuenta, al igual que la emigración interna estadísticamente indocumentada de la Alemania Oriental a la Occidental, que continúa ejerciendo una presión considerable sobre la capacidad de absorción de los antiguos *Länder*.

C) Lo que más empuja el debate sobre el asilo político a la zona gris entre el fraude y el autoengaño es la sugerencia de que una *reforma de la Ley Fundamental* podría resolver el problema. La verdad es, más bien, que prácticamente todo lo que se puede hacer eficazmente, puede hacerse sin demora dentro de las leyes existentes o, al menos, sin modificar la Ley Fundamental. El proceso de reconocimiento podría simplificarse para que involucre a una sola autoridad, y el tiempo necesario para manejar casos individuales podría reducirse a cuatro meses. Entonces, por supuesto, habría que cubrir los 4.000 puestos de la correspondiente Oficina Federal; de ellos, 2.500 permanecen desiertos hasta hoy. Sin embargo, las fuertes demandas del gobierno para la eliminación de los derechos individuales de asilo (arts. 16 y 19 de la Ley Fundamental) ya están descartadas por motivos constitucionales[7]. Esta es la posición no solo del juez federal constitucional Kühling, el juez administrativo federal Rothkegel y el exoficial de protección de datos de Hesse, Spiros Simitis; considerando la conexión entre el asilo político y la dignidad humana garantizada por el artículo 1, también cuenta con el respaldo de toda la jurisprudencia anterior del Tribunal Constitucional Federal. Hasta que se logre una armonización europea más completa de las leyes de inmigración y asilo, la enmienda de la Ley Fundamental sólo puede plantearse para aquellos solicitantes de asilo que hayan presentado una solicitud en países donde están en vigor la Convención de Ginebra sobre Refugiados y el Convenio Europeo de Derechos Humanos, y que ya hayan sido rechazados por esos países. El mero hecho de ingresar desde los llamados «terceros Estados seguros» no es suficiente para rechazar a los solicitantes de asilo en la frontera (como lo exige el compromiso de asilo). La cháchara sobre los derechos de asilo como un derecho de gracia o

como una garantía institucional, sobre los comités de apelación, etc., no era más que una engañifa. En cualquier caso, estas opciones no serían de mucha ayuda. Si el Sr. Seiters[8] tuviera ante sí las experiencias de Estados Unidos con la inmigración ilegal procedente de México, vería la inutilidad de sus fantasías sobre el cierre defensivo. No podía controlar la inmigración incluso si, como ahora se está planeando, se le permitiera fortalecer la frontera oriental con una Línea Maginot electrónica.

D) Por supuesto, el punto flaco del compromiso sobre asilo político recientemente adoptado consiste no sólo en su intento de trasladar la carga de los solicitantes de asilo que viajan por tierra desde Europa del Este a nuestros vecinos: Polonia, Chequia, Eslovaquia y Austria. Consiste no sólo en la introducción de problemáticas listas de países «libres de persecución». Las reflexiones más recientes de nuestro ministro de Asuntos Exteriores muestran hacia dónde se dirige este plan en particular: las sugerencias que ofreció en Londres daban crédito a la suposición de que los refugiados procedentes, entre otros, de Bulgaria, Ghana, Liberia, Nigeria, Pakistán, Rumania, Togo, Zaire y Turquía no son perseguidos políticamente. Por encima de todo, el compromiso sobre el asilo comete el error de dejar las cosas exactamente como estaban con respecto al *derecho de naturalización*, en lugar de facilitar el proceso de solicitud de ciudadanía para los extranjeros que ya están establecidos en Alemania. A diferencia de Francia, que emplea el principio territorial (*ius soli*), Alemania determina la nacionalidad de acuerdo con el principio genealógico (*ius sanguinis*). Esto conduce, por ejemplo, al resultado de que hasta la reunificación no sólo los ciudadanos de la RFA, sino también todos los ciudadanos de la RDA, eran ciudadanos alemanes. Ahora, como en el pasado, los llamados «alemanes étnicos» (*Volksdeutschen*), sobre todo polacos y rusos, que puedan demostrar etnia alemana tienen derecho a la ciudadanía alemana. En contraste, a los trabajadores invitados residentes en Alemania se les niega la doble ciudadanía. Tampoco sus hijos que han nacido en Alemania reciben automáticamente el derecho a la ciudadanía, como es habitual en

Francia. Si bien los inmigrantes en Francia pueden solicitar la ciudadanía después de cinco años, esto solo es posible en Alemania después de 15 años, incluso para aquellos que deseen renunciar a su anterior ciudadanía[9].

3. PASADO Y FUTURO DE LA CONCEPCIÓN ALEMANA DE NACIONALIDAD Y CIUDADANÍA

Estas diferencias en las políticas de naturalización son expresiones de una autoconciencia nacional distinta, que forma el contexto histórico en el que debe enjuiciarse el debate sobre el asilo. En un estudio reciente, el historiador estadounidense Rogers Brubaker ha establecido una instructiva comparación entre, por un lado, la autocomprensión políticamente centralizada y más o menos asimiladora de los franceses como una nación de ciudadanos y, por otro, la autocomprensión étnicamente, cultural y lingüísticamente diferenciada de los alemanes como una nación formada por quienes pertenecen étnicamente a un pueblo (*Volksgenossen*)[10]. Quienquiera que viva en Francia y posea los derechos de un ciudadano francés se considera francés, mientras que con nosotros hasta el final de la última guerra se hicieron distinciones sutiles entre «alemanes» (*Deutschen*), es decir, ciudadanos alemanes de ascendencia alemana, «alemanes del Imperio» (*Reichsdeutschen*), esto es, ciudadanos alemanes de ascendencia no alemana (por ejemplo, polaca), y «alemanes étnicos» (*Volksdeutschen*), las personas de ascendencia alemana con ciudadanía no alemana.

En Francia, la identidad nacional pudo desarrollarse en el marco de un Estado territorial ya existente[11], mientras que en Alemania la identidad nacional tuvo que vincularse con la visión de una nación cultural inspirada románticamente de las clases medias educadas. Esta concepción establecía una unidad imaginaria, una que en su momento se vio obligada a apoyarse en los rasgos comunes de la lengua, la tradición y la etnicidad para ir más allá de las realidades de los pequeños Estados que realmente existían y las problemáticas

alternativas entre las soluciones de la «Pequeña Alemania» y de la «Gran Alemania»[12]. Aún más decisivo fue el hecho de que la conciencia nacional francesa pudo desarrollarse simultáneamente con el logro de los derechos civiles democráticos y de la lucha contra la soberanía de su *propio* rey, mientras que el nacionalismo alemán surgió de una lucha contra Napoleón, es decir, contra un enemigo *externo* mucho tiempo antes del desarrollo de un Estado-nación bajo Bismarck y de manera completamente independiente de cualquier logro de derechos civiles democráticos. Por lo tanto, el nacionalismo en Francia permaneció profundamente arraigado en la mitología de la Revolución Francesa y siempre podía estar seguro de su conexión con las ideas universalistas de soberanía popular y derechos humanos, mientras que en Alemania, al surgir de una guerra de liberación, el nacionalismo se combinó con el patetismo de la singularidad étnico-cultural. Este particularismo ha moldeado nuestra comprensión nacional mucho más profundamente.

Un eco de este particularismo se podía escuchar en los discursos pronunciados en Jena en enero de 1993. Según el informe del *Frankfurter Rundschau* sobre una reunión de la organización paraguas de las fraternidades estudiantiles alemanas (11 de enero de 1993), «La mayoría de las fraternidades estudiantiles alemanas se pronunciaron a favor de promover "un concepto de la patria basado en el carácter nacional" (*volkstumsbezogenen Vaterlandsbegriff*) como una meta política. De acuerdo con las concepciones de dichas fraternidades, la patria no debe equipararse con las fronteras nacionales. A largo plazo, los acontecimientos políticos en Europa conducirán a una situación en la que las fronteras nacionales pueden alterarse "desde el interior, según la voluntad de cada nación"».

Después de 1945, es decir, después del proceso gradual de lidiar con la impactante fractura civilizatoria que supusieron los crímenes masivos del nacionalsocialismo, la antigua RFA había dado la espalda a este tipo de «conciencia especial» (*Sonderbewußtsein*). Su posición en la frontera de un mundo bipolar entre las dos superpotencias contribuyó a este proceso. La disolución de la Unión

Soviética y la reunificación alemana han transformado esencialmente esta constelación. Por esta razón, las reacciones ante el resurgimiento del radicalismo de derecha, y en este contexto, también el surgimiento del debate sobre el asilo político, plantean la cuestión de si la RFA *ampliada* continuará en el camino hacia la civilización política o si reintroducirá la vieja conciencia especial de una forma nueva. Por supuesto, no habrá una respuesta única y general a esta pregunta. En cambio, las respuestas deben diferir de acuerdo con si estamos mirando a los nuevos o a los antiguos *Länder*.

Hay explicaciones obvias para el retorno de los viejos estereotipos en la antigua RDA. Normalmente, los procesos dolorosos de «destrucción creativa» en los que se devalúan los antiguos capitales y se crean nuevas capacidades tienen lugar durante largos períodos de tiempo y en lugares particulares. Después de la reforma monetaria, este proceso afectó a la economía y, desde allí, a la población de la RDA, en todas partes y de un solo golpe. La devaluación del capital industrial se condensa simbólicamente en la *Treuhand*[13], que desperdicia la riqueza de la nación; la devaluación del capital histórico-personal de generaciones enteras se expresa en los destinos anónimos del desempleo masivo; la devaluación del capital intelectual surge con la liquidación de academias y universidades, en la reconfiguración forzosa de los medios de comunicación, y, no menos importante, en la celosa tarea de desacreditar a intelectuales que alguna vez fueron influyentes: la denominada «disputa de los literatos» ha cumplido su objetivo. Si se agrega a todo esto el hecho de que los rasgos característicos de una mentalidad muy «alemana» podrían mantenerse mejor en el contenedor del Estado socialista que en el Oeste, entonces se producen los conflictos sociales, las pandillas juveniles, que derriban coches con bates de béisbol y desencadenan batallas callejeras, e incluso el radicalismo de derecha no sorprende. En el semanario *Spiegel* (11 de enero de 1993) leemos: «Justo después del cambio, una escena juvenil marcada por la ansiedad, la ira y la desorientación que siguió al colapso de la RDA se precipitó hacia los

viejos y los nuevos nazis del Oeste, [encontrando] un terreno común en la tarea de restablecer una "germanidad" autoritaria y agresiva». Debemos admitir que el entorno en el que surge esta disposición a la violencia sólo puede cambiar con «las circunstancias», es decir, no de la noche a la mañana. Esto es diferente en la parte occidental del país, donde las condiciones no han cambiado, pero las compuertas se han abierto.

Aquí en la parte occidental, ha habido un cambio en los umbrales valorativos que se han incorporado a los circuitos de una esfera pública democrática. Hoy en día, lo indecible, algo que una quinta parte de la población pudo haber pensado, pero hasta ahora nunca se había expresado en público, se está desbordando. Este fenómeno de reducción de los umbrales no puede explicarse por el fracaso de la familia y la escuela. El problema no son los jóvenes, sino los adultos; no es el núcleo de la violencia, sino el caparazón en el que se desarrolla. Naturalmente, ha surgido una escena de jóvenes inseguros, desorientados y decepcionados en el Oeste, así como en los jóvenes del Este, cuyo potencial latente de violencia puede verse afectado por señales equivocadas (como ordenar a la policía que se retire de los refugios de asilo en llamas) y pueden ser explotados por ideólogos de derecha. Pero esto puede ganar virulencia sólo en el medio de un chovinismo del bienestar sin corazón, que puede transformar a jóvenes descontrolados en «héroes de fantasías sociales de violencia». Veo como una maniobra de distracción fatal los esfuerzos actuales de los políticos conservadores para aliviar el problema mediante la reducción del radicalismo de derecha a un problema educativo, como hace con su desgastado lema «coraje para educar». En vez de ello, se rehúye establecer límites claros a la derecha. Parto de que en los antiguos Estados federados (*Bundesländer*) no es tanto la situación social lo que ha cambiado como su *percepción*.

Dado que todas las percepciones son interpretadas, debemos considerar las interpretaciones. ¿Qué ha cambiado desde 1989? No sólo han crecido las ansiedades sobre el futuro, sino también el colectivo en el que uno se apoya y en el que quiere fusionarse. Hans Magnus Enzensberger cree que la RFA está sufriendo una «mentira

vital»: la ilusión de que la reunificación era lo que siempre quisimos. Incluso si limitamos este diagnóstico a la antigua RFA, difícilmente sería correcto para la mayoría de la población menor de 50 años, que poco a poco ha tenido que familiarizarse con la unificación inesperada y con la otra Alemania. Esto no podría haber sido de otra manera, y ciertamente no tienen ninguna necesidad de engañarse al respecto ahora.

Naturalmente, Enzensberger conoce el fenómeno del que está hablando. Las mentiras vitales son patologías que se estabilizan a través de su propia utilidad existencial. Durante la era de Adenauer, la mentira vital con la que todos tuvimos que lidiar fue emitida desde lo alto: «todos somos demócratas». La RFA necesitó mucho tiempo para superar esto. Fue necesaria una revuelta juvenil para liberar a la RFA de los devastadores efectos psicosociales de este autoengaño. Si realmente ha ido surgiendo una *segunda mentira vital* desde 1989, entonces es más probable que sea la mentira de que «por fin hemos vuelto a la normalidad»[14]. Una sensación de alivio se esconde detrás de la fórmula ambigua «adiós a la antigua RFA». Más allá de su significado trivialmente correcto, esta despedida está cargada de connotaciones peculiarmente irracionales. El triunfo del suspiro de alivio palpable en la declaración de que «por fin somos nuevamente un Estado-nación normal» nos pide que adoptemos una perspectiva desde la cual la todavía célebre «historia de éxito» de la RFA aparece ahora como la verdadera «vía particular» (*Sonderweg*): una que se supone que ha encarnado la anormalidad forzada de una nación derrotada y dividida. Los clichés están en boca de todos: necesitamos salir de nuestro caparazón; ya no tenemos que esforzarnos al máximo para ser alumnos moralmente modélicos; deberíamos dejar de encogernos ante las duras realidades; deberíamos dejar de ser tan tímidos y asumir un papel de liderazgo en Europa, en lugar de reaccionar ante el destino del mundo con una sensibilidad lacrimosa.

Arnulf Baring[15] se ha hecho a sí mismo el elocuente campeón de esta escabrosa reversión de la tesis de la «vía particular». En una conferencia pronunciada en la Fundación Martin Schleyer, explora la

nueva coyuntura de los intereses alemanes, que después de la reunificación, según él, no es otra que la antigua: «Aún vivimos en la Alemania de Bismarck, de nuevo desde 1990». Para Baring, Alemania ya no es un país puramente occidental, sino que se encuentra otra vez en el centro de Europa. Así, se nos caería encima una posición «que intentamos imponer dos veces a principios de siglo de forma violenta: Alemania como el principal poder relativo de Europa. Antes de 1945 intentamos forzar nuestra voluntad en Europa —muy torpemente, lo admito, y con consecuencias catastróficas como resultado—. Ahora corremos el riesgo de cometer el error opuesto frente a los nuevos desafíos que nuestra situación nos presenta: rechazar una mayor proporción de responsabilidad». Para Baring, ahora debemos volver a aprender cómo percibir nuestros *propios* intereses; cómo hacer que nuestras *exigencias* sean plausibles para nuestros conciudadanos europeos; cómo desarrollar una conciencia nacional *sana*; para «ganar una comprensión más profunda y una relación alternativa con nuestra propia historia... [debemos] retroceder más allá de 1945». La normalidad del Estado-nación alemán no sólo significa la expansión del espacio social, sino la restauración de una continuidad interrumpida en el tiempo.

En retrospectiva, la antigua RFA aparece ahora como una suerte de «Federación Adenaueriana del Rin» que, con sus rasgos cosmopolitas y republicanos, podría enriquecer el Imperio de Bismarck. «Ya no actuando torpemente», como lo hizo en los dos primeros intentos, la nueva Alemania ahora debería situarse en la cumbre de una liga de naciones europeas con 20, 30 o 40 miembros, pero debería aferrarse lo más firmemente posible a su propia moneda, ya que «el marco alemán no es simplemente un medio de pago, sino también un símbolo de nuestra confianza en nosotros mismos».

Este multifacético nacionalismo del marco alemán, preparado con la mejor agudeza histórica, restablece la primacía de la política exterior y restaura el honorable sentido de la *Realpolitik* de Treitschke[16]. Ya se reveló en el deseo de normalización visible entre

los defensores de una intervención militar en la guerra en el Golfo Pérsico, y hoy se expresa en la solicitud de un asiento alemán en el Consejo de Seguridad de la ONU y de participar en operaciones militares internacionales, en la resistencia al Tratado de Maastricht y a una Unión Europea anclada en Occidente, y las quejas sobre una Alemania «que parece a veces que le importan más los intereses europeos que los nacionales» (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28 de noviembre de 1992).

Por supuesto, todos estos falsos acentos no son suficientes para conceder credibilidad alguna al eslogan de que finalmente hemos vuelto a ser un Estado-nación normal, como si existiera algo que se acercara al tipo de Estado-nación que podría responder a los distantes ecos de la ideología del siglo XIX, como si la antigua y nueva RFA, que está más profundamente enredada en el entramado de interdependencias políticas y económicas que ningún otro Estado, pudiera volver a ser reducida al anticuado modelo. En absoluto faltan indicios de lo que la despedida mental de la antigua RFA podría aportar a la conciencia pública de la nueva.

En los niveles más altos, la «Reapelación a la historia» no ha caído en oídos sordos[17]. En el Teatro de Wuppertal, los textos de Schlageter del poeta nazi Hanns Johst están adornados con *Lieder* y poemas de Heinrich Heine; en el Museo de Arquitectura de Fráncfort, las obras del arquitecto Paul Schmidthenner (en ese momento no menos conocido) se ofrecen como un hilo conductor para la construcción de una vía alemana autónoma a la modernidad, más allá de la Bauhaus. Mientras tanto, los muchachos del *Feuilleton*[18] se han escapado de Fráncfort, se han desperdigado por todo el país y se están ocupando de la demolición de la literatura de la antigua RFA; equipados con envalentonadas ideas del viejo desván neoconservador, tratan de fastidiar a los sesentayochistas. En los niveles medios, se nota algo aún más crudamente construido. El editorialista del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se preocupa del sombrío mundo de la «democracia delegada», donde había camaradas que se atrevieron a contradecir a la dirección del partido de Petersberg, y observa un «delirio de la ética de la convicción» y

explica esta situación antidemocrática con la fabulosa tesis de la «vía particular»: «A la sombra del gran antagonismo mundial, la cultura de un utopismo cotidiano pudo prosperar en Alemania Occidental, y en particular en la democracia social de Alemania Occidental, que se convirtió en el receptáculo de una buena parte de la generación protesta de 1968. Debido a que la influencia de la política alemana en el curso del mundo era muy pequeña, era posible asumir la responsabilidad global en un rincón protegido sin preocuparse». En los pisos más bajos, que naturalmente horrorizan a los de arriba, el rock de derecha proporciona el mensaje sincero: «Nuestro derecho, que ha sido cuestionado durante mucho tiempo / Nos estamos liberando de esta asquerosa plaga... / Debemos luchar por nuestra raza / demuestra tu clase, pueblo alemán».

Por supuesto, la resistencia ha aumentando en las calles de las principales ciudades alemanas desde noviembre de 1992. Como ha observado Klaus Hartung, ha sido la base popular tanto de izquierda como liberal la que, desde la vergonzosa reinterpretación de la manifestación de Berlín, ha puesto fin a las reacciones poco entusiastas y ambiguas de arriba. Las demostraciones más recientes muestran que la cultura de protesta que se desarrolló a lo largo de la década de 1980 ahora se extiende a círculos más amplios. Un festival de rock político en Frankfurt atrajo a más de 200.000 jóvenes. Múnich y Berlín han sido los emplazamientos de las manifestaciones más grandes en la historia de la RFA. La iniciativa para las procesiones con velas, en la que participaron entre 200.000 y 400.000 personas, no provino de los partidos políticos. Surgió espontáneamente de la sociedad civil. Los asesinatos de tres mujeres turcas en Mölln han desencadenado un efecto político inconfundible: la gente en las calles está defendiendo los estándares de una forma de vida civil colectiva que se habían dado por sentados en la vieja RFA. La población es mejor que sus políticos y que sus portavoces. A menos que me esté engañando a mí mismo, esta protesta popular se sitúa en continuidad con esas mejores tradiciones de la vieja RFA, tradiciones que tan sólo pueden crecer a partir del rechazo reflexionado del tipo de «normalidad» que hoy se vuelve a invocar como ejemplar.

Detrás de los ataúdes de las víctimas de la violencia de derecha, la conciencia republicana parece estar despertando de nuevo. Tal vez sea aquí donde podemos ver claramente las alternativas a las que los portavoces y políticos, atrapados en el antiguo orden político, permanecen ajenos. De hecho, la escena política se está reformando, pero no porque se esté desmoronando un partido de izquierda que, mirando hacia atrás, se enorgullece de haber contribuido a dar forma a la mentalidad de la vieja RFA a través de su exitoso «alarmismo», sino porque los conservadores liberales se están dividiendo. Ahora que el vínculo unificador del anticomunismo se ha desvanecido, todos aquellos republicanos que tomaron en serio su republicanismo desde el período Adenauer se están alejando de los 'republicanos por simple hábito' que se dirigen hacia nuevos horizontes ideológicos. Ahora es el momento de que los liberales se separen de todos aquellos que se envuelven en las imágenes social-darwinistas de la autoafirmación colectiva de una nación, en lugar de pensar en los frágiles conceptos que constituyen los procedimientos emancipadores de una comunidad jurídica.

---

[1] Este texto de Habermas fue publicado originalmente, con el título de «Die Asyldebatte», en su libro *Vergangenheit als Zunkunft*, Múnich: Piper, 1993, pp. 159-186. Los títulos de los epígrafes interiores son obra del traductor.

[2] La consideración de las migraciones internacionales contemporáneas como resultante en gran medida de los procesos de globalización en marcha encuentra una expresión contundente en la «Declaración de Granada sobre la globalización» (*El País*, 6 de junio de 2005), que Habermas encabezó, junto con una pléyade de destacados filósofos políticos y del derecho como David Held, Will Kymlicka, Boaventura de Sousa Santos o Neil MacCormick. Al respecto, en ella se afirma: «La sociedad globalizada es una sociedad mal estructurada y con efectos perversos sobre centenares de millones de seres humanos. Puede, por ello, hablarse también, siguiendo la terminología acuñada, de "injusticias globales". Nadie puede dudar que son esas injusticias y desajustes sociales los que dan lugar a flujos incesantes de inmigrantes que, empujados por la extrema necesidad, tratan de ingresar una y otra vez y

contra toda esperanza en países extraños y hostiles que, sin embargo, les ofrecen una posibilidad remota de sobrevivir con dignidad».

[3] Se conoce como «Giro de Petersberg» (*Petersberger Wende*) la aprobación en el verano de 1992 de cambios sustantivos en la línea política tradicional del SPD, que, en general, fueron considerados como una capitulación ante la presión de la derecha. En lo que respecta al derecho de asilo político, el giro se tradujo en la primavera de 1993 en un acuerdo entre el SPD y el gobierno conservador para una nueva formulación de dicho derecho en la Ley Fundamental mediante la adición de un nuevo artículo, el 16a. Se abandonó la idea de un derecho ilimitado de asilo político y se incorporaron dos severas restricciones: 1) los extranjeros que ingresen a través de un Estado de la Unión Europea u otro «tercer país seguro» no pueden invocar el derecho de asilo; 2) se puede suponer de entrada que en ciertos países de origen no hay ninguna persecución política.

[4] Franz Schönhuber (1923-2005) fue un exoficial de las SS y líder del partido radical de derecha *Die Republikaner*, que obtuvo sus mayores éxitos electorales a finales de la década de 1980 y en los primeros años de la siguiente. Su mayor triunfo fue, no obstante, el grado de influencia que logró sobre las políticas gubernamentales en materia migratoria.

[5] «Otoño Alemán» (*Deutscher Herbst*) es el término acuñado para definir la atmósfera política entre septiembre y octubre de 1977 en la RFA, una de las crisis más graves de su historia generada a raíz de los sangrientos ataques llevados a cabo por la organización terrorista de extrema izquierda *Rote Armee Fraktion* (RAF).

[6] El 23 de noviembre de 1992, una mujer y dos niñas turcas murieron en un ataque con bombas incendiarias efectuado por radicales de derecha en una casa en la pequeña ciudad de Mölln (en el Estado federado de Schleswig-Holstein, Alemania Occidental). Como en caso de los disturbios de Hoyerswerda, este suceso alcanzó una considerable resonancia internacional; no fueron, sin embargo, los únicos: sólo en los dos años después de la unificación llegaron a contarse más de 100 incendios provocados en albergues de refugiados o en viviendas de inmigrantes.

[7] En su libro *La inclusión del otro* (Barcelona: Paidós, 1999, p. 219), Habermas sostiene sobre este mismo punto: «Hay buenas razones *morales* para una *pretensión jurídica* individual al asilo político (en el sentido del art. 16 de la Ley

Fundamental alemana, que debe ser interpretada en referencia a la protección de la dignidad humana garantizada en el art. 1 y en conexión con las garantías de protección jurídicas dispuestas en el art. 19)».

[8] Rudolph Seiters, Ministro del Interior entre 1991 y 1993 en el gabinete de Helmuth Kohl, fue uno de los más firmes defensores de las restricciones de los derechos de asilo. Renunció como ministro a raíz de las denuncias de mala gestión gubernamental en el asesinato de un presunto terrorista de izquierda por agentes de la policía federal.

[9] La regulación alemana de la nacionalidad se flexibilizó sustancialmente a partir de la entrada en vigor en el año 2000 de importantes modificaciones legales que contemplaban por primera vez una forma cualificada de *ius soli*.

[10] Rogers BRUBAKER: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1992.

[11] Desde una perspectiva comparada, en Francia se encuentra el origen de un singular modelo geopolítico orientado hacia el completo ensamblaje de un Estado fuerte y centralizado, un territorio claramente limitado y defendido (no por casualidad ha promovido con insistencia la noción de «fronteras naturales»), una nación segura de su particular destino y una ciudadanía basada en el *ius soli* (Michel Foucher: *L'obsession des frontières*. París: Perrin, 2012, p. 181).

[12] Con el término «Gran Alemania» (*Großdeutschland*) se hace referencia al concepto de un único Estado para todos los pueblos germánicos, es decir, la idea de una Alemania unificada en la que Austria también estuviera incluida. «Pequeña Alemania» (*Kleindeutschland*) era el término contrapuesto, la alternativa promovida por Prusia. Con la fundación del Imperio Alemán en 1871, que no incluía a Austria, se implementó la segunda opción.

[13] Con el nombre genérico de *Treuhand* o *Treuhandgesellschaft* (Sociedad Fiduciaria) se conoce a la agencia gubernamental encargada de la reconstrucción de la economía de la antigua RDA, incluidas las decisiones relativas a la privatización o liquidación de miles de industrias estatales presuntamente inviables y con escaso efectivo.

[14] Apenas un mes antes de pronunciar el presente discurso, Habermas publica el 13 de diciembre de 1992 en el semanario *Die Zeit* un artículo sobre esta

misma cuestión: «Die zweite Lebenslüge der Bundesrepublik: wir sind wieder normal geworden».

[15] Arnulf Baring era a principios de la década de 1990 catedrático de historia contemporánea y de relaciones internacionales en la Universidad Libre de Berlín.

[16] Heinrich Gotthard von Treitschke (1834-1896), fue un historiador y politólogo alemán de orientación ultranacionalista, además de decidido partidario de la expansión colonial.

[17] Referencia a un influyente libro de Karl-Heinz Weißmann con este mismo título: *Rückruf in die Geschichte* (Berlín: 1992).

[18] «Die Jungs vom Feuilleton», referencia a los editores —bajo la dirección de Joachim Fest— de la sección cultural del diario conservador *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

LA *FORTALEZA EUROPA* Y LA NUEVA ALEMANIA[1]

(1993)

Tras un estudio comparativo de las políticas de asilo e inmigración, un experto holandés ha llegado a este crudo pronóstico: «Los países de Europa Occidental utilizarán individual y colectivamente todos los medios políticos disponibles para detener la marea de inmigrantes». Esta política es bienvenida por la mayoría de la población. Si nos guiamos por las encuestas, hay un motivo que se percibe con fuerza en los distintos países de la Comunidad Europea, a saber: la xenofobia. A decir verdad, las actitudes de los alemanes encuestados no difieren significativamente de las de los franceses e ingleses. Quisiera comenzar respondiendo desde una perspectiva normativa a la pregunta de si se justifica una política de segregación contra los inmigrantes.

Los Estados constitucionales modernos encarnan los mismos principios generales, pero al mismo tiempo reflejan la voluntad política y la forma de vida de una nación en particular. Como consecuencia de ello, se plantea la cuestión de si el deseo de inmigración no encuentra un límite en el derecho de una comunidad política a mantener intacta su propia forma de vida político-cultural. ¿No incluye el derecho a la autodeterminación el derecho a la autoafirmación de la identidad de una nación de ciudadanos, incluso frente a aquellos inmigrantes que podrían remodelar esta cultura política desarrollada a lo largo de su historia?

Desde la perspectiva de la sociedad receptora, el problema de la inmigración plantea la cuestión de las condiciones legítimas de entrada. En primer lugar, la pregunta es en qué aspectos un Estado de Derecho democrático, para preservar la integridad de la forma de vida de sus ciudadanos, puede exigir a los inmigrantes que se asimilen. Distinguiré dos niveles de asimilación.

El primer nivel requiere el asentimiento a los principios de la Constitución, es decir, una asimilación a la forma en que se entiende la autonomía de los ciudadanos en la sociedad de acogida y al modo en que se practica el «uso público de la razón» (RAWLS).

El segundo nivel requiere la voluntad de ir más allá en la aculturación, es decir, la adopción de la forma de vida, las prácticas y los hábitos de la cultura mayoritaria nativa. Esto significa una asimilación que se extiende ya al nivel de la integración ético-cultural y, por lo tanto, afecta a la identidad colectiva de la cultura de origen de los inmigrantes más profundamente que la aculturación política.

Ahora bien, en un Estado de Derecho democrático, el nivel de cultura política, que abarca a todos los ciudadanos, debe permanecer desvinculado del nivel de integración de las diversas subculturas nacionales. Por lo tanto, sólo se puede exigir a los inmigrantes la aculturación política (y de una manera pragmática esperar a la segunda generación). De este modo se puede preservar la identidad de la comunidad, que tampoco ha de ser tocada por la inmigración, ya que dicha identidad depende de los *principios constitucionales anclados en la cultura política* y no de las *orientaciones éticas básicas de una forma de vida cultural* predominante en el país. Se debe esperar que los inmigrantes estén preparados para aceptar la cultura política de su nueva patria sin abandonar la forma de vida cultural de su país de origen. El derecho a la autodeterminación democrática incluye ciertamente el derecho de los antiguos ciudadanos a insistir en el carácter de su cultura política; asegura que la sociedad no se desmorone en subculturas no relacionadas entre sí. Esta integración en el Estado de Derecho excluye, además, las culturas fundamentalistas que pudieran portar algunos inmigrantes. Porque toda persona tiene derecho al mismo respeto, incluso como miembro de comunidades integradas en torno a diferentes concepciones del bien[2]. Sin embargo, lo que no está justificado es la asimilación que va más allá de la cultura política común en favor de la autoafirmación de una forma de vida cultural que predomina en el país.

Este principio, a su vez, no garantiza que *a largo plazo* la identidad inicialmente afirmada de la comunidad receptora quede preservada de posibles mutaciones. Dado que no hay que obligar a los inmigrantes a renunciar a sus propias tradiciones, el horizonte en el que los ciudadanos interpretan sus principios constitucionales comunes también se amplía, tras las olas de inmigración, con el establecimiento de nuevas formas de vida. Luego interviene también aquel mecanismo, según el cual el contexto en el que se mueven los discursos ético-políticos de autocomprensión de los ciudadanos del Estado receptor se modifica también con una composición modificada de la ciudadanía activa.

Hasta aquí las condiciones que un Estado de Derecho democrático puede imponer a la admisión de inmigrantes. ¿Pero quién tiene en general derecho a inmigrar? Esta cuestión se plantea especialmente en la situación actual, en la que la demanda de inmigración supera evidentemente la voluntad de aceptarla.

Hay buenas razones morales para un derecho individual jurídicamente reclamable de asilo político. Tampoco hay problemas con la solicitud de asilo temporal para los refugiados provenientes de zonas de guerra civil. Pero la gran masa de aquellos que buscan inmigración, desde el crecimiento explosivo de la inmigración a nivel mundial en el siglo XIX, ha consistido en inmigrantes por motivos laborales y refugiados de la pobreza que buscan escapar de una existencia miserable en su propia casa. Hoy también eso es así. El chovinismo del bienestar europeo se protege contra esta inmigración de las regiones pobres del Este y del Sur[3].

La gente normalmente no abandona su patria ancestral sin que medie una gran necesidad; el mero hecho de huir suele ser suficiente para documentar su necesidad de ayuda. La obligación moral de socorrer surge en particular de las crecientes interdependencias de una sociedad mundial que ha crecido unida a través del mercado mundial capitalista y la comunicación electrónica de masas hasta tal punto que las Naciones Unidas, como demuestra hoy el caso de Somalia, han asumido algo así como una responsabilidad política general para asegurar la vida en esta Tierra.

Los deberes especiales del Primer Mundo también resultan de la historia de la colonización y el desarraigo de las culturas regionales por el inicio de la modernización capitalista. Además, los europeos participaron desproporcionadamente en las migraciones intercontinentales en el período comprendido entre 1800 y 1960, representando el 80 por 100; y se beneficiaron al mejorar sus condiciones de vida en relación tanto con los inmigrantes de otros orígenes como con sus compatriotas no inmigrantes. Los países de origen mejoraron su situación económica tanto por el éxodo durante el siglo XIX y principios del XX como por la inmigración a Europa en el período de reconstrucción posterior a la Segunda Guerra Mundial. De un modo u otro Europa era una beneficiaria de estas corrientes migratorias.

Estas y otras razones morales generales no justifican la garantía de un derecho legal individual a la inmigración reclamable judicialmente, pero sí justifican la obligación de las sociedades prósperas de aplicar políticas de inmigración generosas que gestionen la inmigración de acuerdo con la capacidad disponible. El eslogan defensivo «El bote está lleno» muestra la falta de disposición para adoptar también la perspectiva del otro lado. Ciertamente no se han alcanzado aún los límites de absorción en las sociedades europeas, que se están reduciendo demográficamente y siguen dependiendo de la inmigración por razones económicas. Además, la lógica moral de una política liberal de inmigración impone la obligación de no limitar los cupos de inmigrantes a las necesidades económicas del país receptor, es decir, de «acoger a los trabajadores cualificados», sino de fijarlos según criterios aceptables desde el punto de vista de todos los interesados.

Si se parte de estos principios, el compromiso de asilo negociado entre el gobierno y el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), que se debate esta semana en el Bundestag, no puede justificarse en términos normativos. Contiene tres defectos centrales y una premisa falsa:

a) La regulación prevista se limita al asilo político, a las medidas contra el «abuso» del derecho de asilo. Esto ignora el hecho de que

la República Federal necesita una política de inmigración que abra *otras* opciones legales para los inmigrantes. La cuestión de la inmigración se define de una manera errónea con consecuencias nefastas. Quien rompe el vínculo interno (*Junktim*) entre las cuestiones de asilo político y la inmigración de la pobreza está declarando implícitamente que quieren evitar asumir la obligación moral de Europa con respecto a los refugiados de las regiones empobrecidas del mundo. Acepta, en cambio, la inmigración ilegal que se está saliendo de control y que también puede ser instrumentalizada en cualquier momento como «abuso de asilo» con fines de política interna.

b) La adición prevista de un artículo 16a a la Ley Fundamental socava el «contenido esencial» (*Wesensgehalt*) del derecho jurídico individual al asilo político, porque permitiría deportar sin ningún tipo de recurso a los refugiados que entran desde un así llamado tercer país seguro. Esto desplaza la carga de la inmigración de Europa oriental a nuestros países vecinos, especialmente Polonia, la República Checa, Eslovaquia y Hungría, países que apenas están preparados para hacer frente a este problema de una manera jurídicamente sólida en su situación actual. Además, resulta problemática la restricción de la garantía de protección jurídica de los refugiados de países que desde la perspectiva de la República Federal se definen como «libres de persecución».

c) El presente acuerdo en materia de asilo rechaza una modificación del derecho de naturalización, en lugar de facilitar la adquisición de la ciudadanía por parte de los extranjeros que ya residen en Alemania, especialmente los «trabajadores invitados» (*Gastarbeiter*) que fueron reclutados. Se les niega la doble nacionalidad, una opción que resulta preferible para ellos por razones comprensibles; ni siquiera a sus hijos nacidos en Alemania se les conceden derechos de ciudadanía sin más. En cambio, los llamados alemanes étnicos (*Volksdeutschen*), es decir, principalmente polacos y rusos, que pueden probar su ascendencia alemana, tienen un derecho constitucional a la naturalización.

d) Nuestra política de asilo se basa en la premisa de que la República Federal no es un país de inmigración. Esto contradice los

hechos históricos. Es cierto que casi ocho millones de alemanes emigraron a los Estados Unidos solamente desde principios del siglo XIX. Pero al mismo tiempo, durante los últimos 100 años, han tenido lugar grandes movimientos de inmigración. Hasta la Primera Guerra Mundial, 1,2 millones de trabajadores inmigrantes habían entrado en el país; la Segunda Guerra Mundial dejó 12 millones de personas desplazadas (*displaced persons*), principalmente trabajadores forzados que fueron deportados desde Polonia y Rusia. Siguiendo los pasos de esta política de mano de obra extranjera, en 1955 se inició un reclutamiento organizado de fuerza de trabajo barata, masculina y soltera desde los países de Europa del Sur y del Sudeste, hasta que en 1973 cesó el reclutamiento.

Actualmente las familias y los descendientes de los «trabajadores invitados» que no regresaron viven en la paradójica posición de inmigrantes sin una clara perspectiva de inmigración, viven como alemanes con pasaportes extranjeros. Constituyen la mayor parte del 8,2 por 100 de extranjeros que en 1990 vivían en la República Federal. La resistencia a la plena integración de estos extranjeros, sin la cual no habría sido posible nuestro ascenso económico, comparable sólo al del Japón, es tanto más incomprensible si se considera que la antigua República Federal integró 15 millones de refugiados alemanes y de etnia alemana, es decir, también «nuevos ciudadanos» (*Neubürger*).

Hay que entender todos estos déficits a la hora de abordar el problema de la inmigración en Alemania en el contexto histórico de una imagen propia centrada en la cultura y el idioma. En Alemania, hasta el final de la última guerra, se establecieron sutiles distinciones entre «alemanes» (*Deutschen*), es decir, ciudadanos alemanes de ascendencia alemana, «alemanes del Imperio» (*Reichsdeutschen*), esto es, ciudadanos alemanes de otras ascendencias, y «alemanes étnicos» (*Volksdeutschen*), los de ascendencia alemana en el extranjero. En Francia, la conciencia nacional pudo desarrollarse en el marco de un Estado territorial, mientras que en Alemania se asoció inicialmente con la idea de inspiración romántica y educación burguesa de una «nación cultural». Esto representaba una unidad

imaginaria, que en su momento tuvo que buscar apoyo en los rasgos comunes de la lengua, la tradición y la ascendencia para poder llegar más allá de la realidad de los pequeños Estados existentes.

Aún más trascendental fue la circunstancia de que la conciencia nacional francesa fue capaz de desarrollarse al mismo tiempo que la afirmación de los derechos civiles democráticos y en la lucha contra la soberanía de su *propio* rey, mientras que el nacionalismo alemán, independiente de la lucha por los derechos civiles democráticos, surgió de la lucha contra Napoleón, es decir, contra un enemigo *externo*. Emergiendo de esa «guerra de liberación», la conciencia nacional en Alemania fue capaz de combinarse con el patetismo de la peculiaridad de la cultura y la ascendencia: un particularismo que ha dejado una duradera huella en la autocomprensión de los alemanes.

Después de 1945, es decir, después del proceso gradual de lidiar con la impactante fractura civilizatoria que supusieron los crímenes masivos del nacionalsocialismo, la antigua República Federal había dado la espalda a este tipo de «conciencia especial» (*Sonderbewußtsein*). La pérdida de soberanía y la posición periférica en un mundo bipolar fueron propicias para esta mudanza. La disolución de la Unión Soviética y la reunificación han cambiado completamente esta constelación. Por esta razón, las reacciones al resurgimiento del radicalismo de derechas —y, en este contexto, también el mendaz debate sobre el asilo— sugieren la cuestión de si la República Federal *ampliada* continuará hoy en día por el camino de la civilización política, o si la antigua conciencia especial se renovará con un ropaje diferente. Esta cuestión es precaria porque hasta el momento no se ha producido la urgente y necesaria aclaración de la autocomprensión ético-política de los ciudadanos de dos Estados con destinos históricos divergentes.

El dudoso camino constitucional de adhesión de los nuevos *Länder* ha impedido un debate constitucional, y el subsiguiente debate sucedáneo sobre la sede de la capital de la nueva Alemania se ha llevado a cabo en frentes oblicuos. Mientras tanto, los ciudadanos de la antigua República Democrática Alemana, humillados muchas veces, privados en gran medida de sus

portavoces y de una esfera política *propia*, tienen otras preocupaciones a las que enfrentarse. Las contribuciones articuladas han sido sustituidas por incendiarias declaraciones y ardientes resentimientos. El cambio de la constelación de poderes y el cambio de la situación interna ciertamente exigen nuevas respuestas. La única cuestión es en qué tipo de conciencia la República Federal llevará a cabo el debido ajuste, si se mantiene con el patrón de reacción de las decisiones *ad hoc* y los cambios de humor subcutáneos.

Los historiadores que publican libros escritos a toda prisa, con títulos como *Reapelación a la historia* o *Miedo al poder*, nos ofrecen una retrospectiva *Despedida de la antigua República Federal*, despedida que desenmascara la recién celebrada historia de éxito de la democracia alemana de la posguerra como la auténtica «vía particular» (*Sonderweg*). Según ellos, la antigua República Federal encarnó la anormalidad forzada de una nación derrotada y dividida, que ahora debe ser sacada de su utopismo carente de voluntad de poder y retomar la senda *marcada* por Bismarck de una supremacía segura de sí misma en el centro de Europa. Tras la celebración de la cesura de 1989 también se oculta el deseo repetidamente rechazado de normalización por parte de quienes no querían reconocer la acontecida en 1945[4].

Existe una clara alternativa a este revisionismo en fermentación que, al entender la despedida de la antigua República Federal de manera diferente, abre una perspectiva distinta. A corto plazo, no conduce necesariamente a otras opciones en todos los casos, pero sí pone la vinculación con Occidente de la República Federal bajo una luz diferente. Esto se debe no sólo a un inteligente pero episódico ajuste de la política exterior: en absoluto es sólo a una decisión *política*, sino que representa una profunda ruptura *intelectual* con aquellas tradiciones específicamente alemanas que dieron forma al Imperio Guillermino y promovieron la caída de la República de Weimar. La orientación hacia Occidente marcó el rumbo de un cambio de mentalidad que, tras las revueltas juveniles de 1968 y en las condiciones favorables de una sociedad próspera, se apoderó de

amplios estratos sociales e hizo posible que por primera vez en suelo alemán la democracia y el Estado de Derecho *enraizaran* en la cultura política.

De lo que hoy se trata es de adaptar el papel político de la República Federal a las nuevas realidades sin interrumpir, por la presión de los problemas económicos y sociales de la unificación, el proceso de una civilización política que había ido progresando hasta 1989 y sin renunciar a los *logros normativos* de una autocomprensión nacional modificada que ya no está fundamentada étnicamente, sino cívicamente.

---

[1] Artículo publicado en el semanario *Die Zeit*, en la edición del 28 de mayo de 1993, bajo el título de «Die Festung Europa und das neue Deutschland». Una versión sumamente ampliada de este artículo forma parte del libro de Jürgen Habermas *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 189-227.

[2] En otro de sus escritos Habermas se muestra más explícito al respecto y detalla el motivo de fondo que subyace a su posición: «En las sociedades multiculturales, la Constitución de un Estado de Derecho sólo puede tolerar aquellas formas de vida que se articulan en el contexto de tradiciones no fundamentalistas, porque la coexistencia en igualdad de derechos de estas formas de vida requiere el reconocimiento recíproco de los diferentes tipos de pertenencia cultural» (HABERMAS, *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 213).

[3] Sobre la noción de «chovinismo de bienestar», puede verse este otro escrito del autor: «Inmigración y chovinismo del bienestar», en Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 636-643.

[4] Véase Jürgen HABERMAS: «1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura República Berlinesa», en ídem *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 169-185.

LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE. EUROPA Y SUS INMIGRANTES[1]

(Bonn, 2006)

Siempre he estado orgulloso de una patria que se caracteriza por su espíritu cívico, su capacidad para mantener una cierta distancia renano-prusiana con respecto a Berlín, su apertura a Occidente y la influencia liberal de la Francia republicana[2]. A partir de aquí la República Federal logró el objetivo de su soberanía sólo en estrecha interacción con la unificación política de Europa; también logramos la unidad nacional sólo en el marco europeo. Así que es el propio genio del lugar (*genio loci*) el que nos invita a reflexionar sobre el irritante hecho de que esta beneficiosa dinámica europea se está agotando.

En muchos países, el repliegue en el Estado nacional ha fomentado un estado de ánimo introvertido: el tema europeo ya no tiene buena prensa y la gente prefiere concentrarse en la agenda nacional. Entre nosotros, en los programas de tertulias, los abuelos y nietos se abrazan emocionados por el nuevo patriotismo del bienestar. La certeza de unas raíces nacionales sanas debe hacer que una población suavizada por el Estado de bienestar esté «preparada para el futuro» de una competencia global. Ésta es una retórica acorde con el estado actual de una política mundial que juega con el darwinismo social para liberarse de cualquier obligación.

Ahora a los alarmistas europeos se nos dice que una profundización de las instituciones europeas no es necesaria ni posible. Los impulsos para la unificación europea se habrían agotado, con razón, después de que se han alcanzado los objetivos de la paz entre los pueblos de Europa y del establecimiento de un mercado común. Además, la persistencia de las rivalidades entre los Estados nacionales demostraría la imposibilidad de una comunitarización política que trascienda las fronteras nacionales.

Considero que ambas objeciones son falsas. Permítanme mencionar en primer lugar los problemas urgentes, que están cargados de considerables riesgos y que quedarán sin resolver si nos detenemos a mitad del camino hacia una Europa políticamente efectiva y democráticamente constituida.

El primer problema que se conoce desde hace tiempo es una consecuencia de esta tibieza: los Estados miembros de la Unión Europea han perdido sustancia democrática en el curso de la unificación europea. Cada vez son más numerosas y cada vez son más importantes las decisiones políticas que se adoptan en Bruselas y que sólo se «aplican» internamente en la legislación nacional. Todo el proceso está pasando por alto las esferas públicas políticas de los Estados miembros, aunque sólo en este ámbito es donde los ciudadanos europeos pueden hacer oír su voz, ya que no existe una esfera pública europea. Este déficit democrático se explica por las deficiencias de la constitución política interna de Europa.

El siguiente problema estriba en la incapacidad de los europeos para presentar un frente unido al mundo exterior. Ahora que el gobierno de Washington ha perdido su autoridad moral, la Unión Europea está atrayendo expectativas de la comunidad internacional que no puede cumplir sin una política exterior común. Es cierto que, por primera vez desde 1948, en Oriente Medio la diplomacia puede ahora contar con la presencia de una tercera parte dotada de un sólido mandato de las Naciones Unidas. Pero los gobiernos europeos están celosos unos de otros y siguen adelante solos, en lugar de respaldar a su jefe diplomático Solana con una agenda común. En el 60.º aniversario de los Juicios de Núremberg, la desgarrada Europa está fracasando, sobre todo, en la reforma pendiente de las Naciones Unidas. Si hay alguien, serían los europeos los únicos que pueden disuadir a sus aliados americanos de frustrar repetidamente el único concepto legítimo de orden mundial iniciado por los propios Estados Unidos, a saber, el desarrollo ulterior del Derecho internacional clásico en una sociedad mundial políticamente constituida.

El tercer problema, el progresivo socavamiento de las normas sociales que salvaguardan la dignidad humana, ya no puede ser

resuelto por los gobiernos nacionales por sí solos. La crítica correcta de las mentiras vitales de la ortodoxia neoliberal no puede ocultar el hecho de que la obscena combinación del aumento del precio de las acciones y los despidos masivos se debe a una lógica comercial convincente. No hay mucho que pueda cambiarse dentro del marco nacional, porque la relación entre la política y el mercado se ha desequilibrado en todo el mundo. Sólo una Unión Europea capaz de actuar en términos de política exterior podría influir en el curso de la política económica mundial. Podría impulsar la política ambiental mundial y dar los primeros pasos hacia una política interna mundial. De esta manera podría servir de ejemplo a otros continentes para el agrupamiento de los Estados nacionales en potencias supranacionales. Sin actores globales (*global players*) de este nuevo tipo, no puede surgir un equilibrio entre los sujetos de un régimen económico mundial más justo.

Finalmente, hay un cuarto problema que resulta de máxima urgencia, y es el relativo a la agudización fundamentalista que está adoptando el pluralismo cultural en nuestras sociedades. Durante demasiado tiempo, hemos tratado este problema desde la perspectiva de la política de inmigración; ahora, en tiempos de terrorismo, amenaza con ser tratado sólo bajo las categorías de la seguridad interna. Pero los coches en llamas en las *banlieues* de París, el terror doméstico de los anodinos chicos de los barrios ingleses de inmigrantes, la violencia en la escuela Rütli[3] nos han enseñado que la protección policial para la Fortaleza Europa no es suficiente. Los hijos y nietos de los antiguos inmigrantes forman parte de nosotros desde hace mucho tiempo. Pero como en otro sentido no son parte de nosotros, representan un desafío para la sociedad civil y no para el Ministro del Interior. Se trata de respetar a los miembros de las culturas y comunidades religiosas extranjeras en su alteridad y, al mismo tiempo, de implicarlos en la solidaridad cívica.

A primera vista, el problema de la integración no tiene nada que ver con el futuro de la Unión Europea, ya que es un asunto que cada sociedad nacional debe abordarlo a su manera. Sin embargo, esto

también podría ser la clave para resolver un tipo de dificultad completamente diferente. La segunda objeción de los euroescépticos era que nunca podrían existir unos Estados Unidos de Europa porque una estructura tal carece de los cimientos de un pueblo europeo. Lo que realmente está en juego es si es posible una extensión transnacional de la solidaridad cívica a escala de Europa en su conjunto. Sin embargo, una identidad europea común sólo tiene posibilidades de surgir si, dentro de cada Estado, el tejido de la cultura nacional es capaz de abrirse en su densidad a la integración de ciudadanos de diferente origen étnico o religioso. La integración no es una calle de un solo sentido; cuando funciona, significa que hace vibrar las culturas nacionales fuertes de tal manera que se vuelven porosas, receptivas, sensibles en ambas direcciones al mismo tiempo: hacia adentro y hacia afuera. Por ejemplo, cuanto más natural se convierta la convivencia con ciudadanos de origen turco en la República Federal, mejor podremos empatizar con la situación de otros ciudadanos europeos, con el mundo extraño del viticultor de Portugal o del fontanero de Polonia. Si las culturas que están cerradas en sí mismas se abren desde el interior, entonces también pueden abrirse unas a las otras.

El problema de la integración golpea a los Estados nacionales europeos en un punto delicado. Se han convertido en Estados constitucionales democráticos a través de la creación forzada de una conciencia nacional inspirada en el romanticismo que absorbe lealtades más antiguas. Sin la fuerza movilizadora del nacionalismo, los bávaros y los renanos, los bretones y los occitanos, los escoceses y los galeses, los sicilianos y los calabreses, los catalanes y los andaluces, difícilmente se habrían fundido con los ciudadanos de una nación democrática. Debido a este tejido muy unido y altamente inflamable, los Estados nacionales más antiguos son mucho más sensibles a los problemas de integración que las sociedades de inmigración que los Estados Unidos o Australia, de quienes podemos aprender mucho.

Ya se trate de la integración de las familias de los trabajadores extranjeros o de los ciudadanos de las antiguas colonias, la lección es siempre la misma: no puede haber integración sin ampliación del

propio horizonte, sin la disposición a abrirse a un espectro más amplio de olores e ideas, o a soportar disonancias cognitivas, incluso cuando nos parezcan deplorables. Además, en las sociedades secularizadas del Noroeste de Europa se produce el encuentro con la vitalidad de las religiones extranjeras, una vitalidad que también da una nueva resonancia a las confesiones autóctonas. Los inmigrantes de otras religiones son un estímulo para los creyentes, no menos que para los no creyentes.

El musulmán de al lado, si me permiten referirme al ejemplo actual, obliga a los ciudadanos cristianos a encontrar una verdad de fe que compite con la suya; y a los ciudadanos seculares les hace conscientes del fenómeno de una religión que aparece públicamente. En la medida en que las partes involucradas reaccionan de manera reflexiva, algunos recuerdan el tradicionalismo de las ideas, prácticas y actitudes que no encajaban con la democracia y los derechos humanos incluso en las sociedades cristianas hasta bien entrado el siglo xx. Otros, los ciudadanos seculares, se dan cuenta de que se lo tomaron con demasiada calma cuando consideraron a sus contemporáneos religiosos como especímenes de una especie moribunda y el derecho fundamental al libre ejercicio de la religión como una forma de protección de especies[4].

La integración exitosa es un proceso de aprendizaje mutuo. Aquí entre nosotros, los musulmanes están bajo la mayor presión de tiempo y adaptación. El Estado liberal exige que todas las comunidades religiosas sin excepción reconozcan el hecho del pluralismo religioso, la competencia y la autoridad de las ciencias institucionalizadas en el conocimiento secular y los fundamentos universalistas del derecho moderno. Dicho Estado garantiza los derechos fundamentales, incluso en el seno de la familia. Castiga la violencia, también en forma de restricción moral sobre sus propios miembros. Pero el cambio de conciencia necesario para que la internalización de estas normas sea simplemente posible también requiere, a cambio, que simultáneamente nuestras formas nacionales de vida se abran a través de la autorreflexión.

Denunciar esta afirmación como una «capitulación de Occidente» es caer en la trampa de los halcones liberales y transmitir sus tontos gritos de guerra. El imaginario «fascismo islámico» es un adversario tan poco palpable como que la guerra contra el terrorismo es una «guerra». Aquí en Europa, la aplicación de las normas constitucionales es una premisa tan indiscutible para la convivencia que el histérico llamamiento a defender nuestros «valores» no parece ser más que un rearme semántico contra un enemigo interior indeterminado. La penalización de la violencia y el combate contra el odio presupone una autoconciencia relajada, no el agravamiento de las tensiones mediante provocaciones gratuitas.

Quien, sabiéndolo mejor, declara que la concesión del Premio Nobel a Orhan Pamuk supone la afirmación de un inevitable «choque de civilizaciones» (*clash of civilization*), está en realidad alentando un enfrentamiento entre culturas. No debemos seguir los pasos de George W. Bush y, menos aún, la militarización del espíritu occidental.

La creciente tensión cultural entre el cristianismo y el islam desde 2001 ha desencadenado recientemente una emocionante competencia de alto nivel entre las confesiones religiosas en Alemania. El debate es sobre la compatibilidad de la fe y el conocimiento. El Papa atribuye la racionalidad de la fe a la helenización del cristianismo, el obispo Huber al encuentro posreforma del Evangelio con el pensamiento posmetafísico de Kant y Kierkegaard. En ambos bandos se traiciona el orgullo de la razón en el fervor de la batalla. En cualquier caso, el Estado liberal debe insistir en que todas las confesiones religiosas deben ser compatibles con la razón. Esta cualidad no debe ser reclamada como propiedad exclusiva de una religión particular ligada a una línea de tradición occidental.

---

[1] Discurso de aceptación del Premio del Land Renania del Norte-Westfalia, pronunciado el 8 de noviembre de 2006, en Petersberg, Bonn. Una versión abreviada fue publicada en el diario *Kölner Stadt-Anzeiger* con el título «Die

Erweiterung des Horizonts», en la edición del 8 de noviembre de 2006, versión sobre la que se ha realizado la presente traducción. El texto completo —algo más amplio— forma parte del libro de Habermas *Ach, Europa* (Fráncfort: Suhrkamp, 2008, pp. 88-95) bajo el título «Europa und seine Immigranten». Este capítulo no está incluido, sin embargo, en la traducción española de este libro. Para el título de la presente traducción se ha optado por combinar los títulos de las dos versiones alemanas.

[2] Referencia tácita del autor a su condición de natural de Renania del Norte-Westfalia, dado su nacimiento en la ciudad de Düsseldorf. Su infancia transcurrió también en las inmediaciones, en la cercana ciudad de Gumersbach, donde culminó el bachillerato.

[3] Rütli es una escuela secundaria experimental situada en el barrio berlinés de Neukölln. Se fundó en 1909 y está abierta a estudiantes de muy diveras culturas de todo el mundo. En marzo de 2006, los profesores pidieron ayuda al Senado berlinés, temiendo que la escuela tuviera que cerrarse pronto si continuaba la verdadera guerra comunal entre los estudiantes con distinta adscripción cultural.

[4] En *La inclusión del otro* (Barcelona: Paidós, 1999, pp. 208-215), Habermas dedica un apartado precisamente a esta cuestión: «Coexistencia en igualdad de derechos *vs.* protección de especies».

LIDERAZGO Y «CULTURA RECTORA»[1]

(2010)

Desde finales de agosto, Alemania ha estado perturbada por olas de excitación política en torno a la integración, el multiculturalismo y el papel de la cultura «nacional» como «cultura rectora» (*Leitkultur*). Estos debates, a su vez, refuerzan las tendencias hacia el crecimiento de la xenofobia entre la población en general.

Estas tendencias no son nuevas. Estudios y datos de encuestas han mostrado durante años una hostilidad silenciosa, pero creciente, hacia los inmigrantes. Sin embargo, es como si repentinamente hubieran encontrado una voz: los estereotipos habituales se han trasladado de los bares a los programas de entrevistas, y de ahí a prominentes políticos que quieren atraer a potenciales votantes tentados por la deriva derechista. Dos eventos han dado lugar a una mezcla de emociones que ya no son fáciles de ubicar en la escala de izquierda a derecha: un libro de un miembro del Directorio del *Deutsche Bundesbank* (Banco Federal Alemán o banco central) y un reciente discurso del Presidente de la República Federal de Alemania (RFA).

Todo comenzó con la publicación en la prensa de los extractos más provocativos de *Deutschland schafft sich ab* («Alemania se descompone»), un libro que dice que el futuro de Alemania está amenazado por el tipo equivocado de inmigración que recibe, especialmente de la procedente de países musulmanes[2]. En el libro, Thilo Sarrazin, un político del Partido Socialdemócrata que formaba parte de la Junta Directiva del Bundesbank, desarrolla propuestas de políticas demográficas dirigidas a la población musulmana en Alemania. Da pábulo a la discriminación contra esta minoría con investigaciones sobre inteligencia de las que extrae conclusiones

biológicas falsas que, no obstante, han obtenido una publicidad inusualmente amplia.

En fuerte contraste con las espontáneas objeciones iniciales de los principales políticos, estas tesis fueron ganando apoyo popular. Una encuesta encontró que más de un tercio de los alemanes estaban de acuerdo con el diagnóstico de Sarrazin de que Alemania se estaba volviendo «en promedio cada vez más estúpida» como resultado de la inmigración proveniente de países musulmanes.

Después de respuestas poco entusiastas en la prensa por parte de un puñado de psicólogos que dejaron la impresión de que podría haber algo en estas afirmaciones después de todo, hubo un cierto cambio en el estado de ánimo en los medios de comunicación y entre los políticos hacia Sarrazin. Armin Nassehi, un respetado sociólogo, necesitó varias semanas para interpretar el carácter pseudocientífico de las estadísticas empleadas por Sarrazin. Tras publicar sus conclusiones en un artículo periodístico, demostró que Sarrazin adoptó el tipo de interpretación «naturalizadora» de las diferentes mediciones de inteligencia que habían sido científicamente desacreditadas en Estados Unidos hace ya décadas.

Pero este aporte de objetividad para desactivar las emociones llegó demasiado tarde al debate. El veneno que Sarrazin destiló al reforzar la hostilidad cultural hacia los inmigrantes mediante argumentos genéticos había echado ya raíces en prejuicios populares. Cuando Nassehi y Sarrazin se presentaron para un debate en la Casa de la Literatura en Múnich, se produjo como una especie de cerrazón en una audiencia principalmente de clase media, que se negó incluso a escuchar las objeciones a los argumentos de Sarrazin.

En medio de la controversia, Sarrazin se vio obligado a renunciar a la Junta Directiva del Bundesbank. Pero su marcha, combinada con la campaña contra la corrección política iniciada por la derecha, sólo ayudó a despojar sus argumentos más cuestionables de su carácter odioso. Las críticas contra él fueron percibidas como una reacción exagerada. ¿Acaso la indignada canciller, Angela Merkel, no había denunciado el libro sin haberlo leído? ¿No estaba dando la vuelta al decirles a los jóvenes miembros de su partido (Unión Demócrata Cristiana, CDU) que el multiculturalismo estaba muerto en Alemania?

Y el presidente de los socialdemócratas, Sigmar Gabriel, el único político destacado que respondió a las afirmaciones de Sarrazin con argumentos sólidos, ¿no se encontró con la resistencia de su propio partido cuando propuso expulsar al camarada no querido?

El segundo acontecimiento mediático inquietante en las últimas semanas fue la reacción a un discurso del recién elegido Presidente de la RFA, Christian Wulff. Como Ministro-Presidente de Baja Sajonia, Wulff fue el primero en nombrar a una mujer alemana de origen turco como miembro de su gabinete.

En su discurso a principios de este mes, en el aniversario de la unificación alemana, se tomó la libertad de reafirmar una idea común, que sus antecesores ya habían mantenido, de que no sólo el Cristianismo y el Judaísmo, sino «también el Islam era parte de Alemania»[3].

Después del discurso, el presidente recibió una ovación en el Bundestag por parte de los notables políticos puestos en pie que se habían reunido allí. Pero al día siguiente, la prensa conservadora respondió a su afirmación sobre el lugar del Islam en Alemania. Desde entonces, el problema ha provocado una división dentro de su propio partido, la CDU. Es cierto que, aunque la integración social de los trabajadores turcos y sus descendientes en general ha sido un éxito en Alemania, en algunas regiones económicamente deprimidas siguen existiendo barrios de inmigrantes problemáticos que se aíslan de la sociedad en general. Pero estos problemas han sido reconocidos y abordados por el gobierno alemán. La verdadera causa de preocupación es que, como muestran los incidentes de Sarrazin y Wulff, ciertos políticos calculadores están descubriendo que pueden desviar las ansiedades sociales de sus votantes incitándoles a una agresión étnica contra grupos sociales aún más débiles.

El mejor ejemplo es el Ministro-Presidente de Baviera, Horst Seehofer, quien ha declarado que los «inmigrantes de otras culturas» son perjudiciales y ha pedido que se detenga la inmigración proveniente «de Turquía y los países árabes». Aunque las estadísticas muestran —en el saldo migratorio— una salida neta de

personas de origen turco, Seehofer invoca la imagen fóbica de masas no reguladas de parásitos sociales que se agolpan en las redes de nuestro Estado de bienestar como una forma de obtener apoyo para sus propios objetivos políticos.

Sin duda, la mala costumbre de suscitar prejuicios políticos es un fenómeno que se extiende más allá de Alemania. En Alemania, al menos, nuestro gobierno no tiene que confiar en el apoyo de un populista de derecha como Geert Wilders, tal como sucede en los Países Bajos. A diferencia de Suiza, no se ha prohibido la construcción de minaretes. Y los datos comparativos de la encuesta europea sobre hostilidad hacia los inmigrantes no muestran cifras extremas para Alemania.

Pero los acontecimientos sociopolíticos en Alemania, dada su horrible historia, no tienen necesariamente el mismo significado que en otros países. Entonces, ¿hay motivos para preocuparse de que la «antigua» mentalidad pueda experimentar un avivamiento?

Todo depende de lo que se entienda por «antiguo». Lo que estamos viendo no es un renacimiento de las mentalidades de los años 30. En cambio, es un reavivamiento de las controversias de principios de la década de 1990, cuando miles de refugiados llegaron de la antigua Yugoslavia, lo que provocó un debate sobre los solicitantes de asilo. La CDU y su partido hermano bávaro, la Unión Social Cristiana (CSU), respaldaron la posición de que Alemania no era «un país de inmigración». Fue entonces cuando los albergues para refugiados comenzaron a arder en llamas e incluso los socialdemócratas cedieron terreno en el Parlamento, aceptando un mezquino compromiso sobre la ley de asilo.

Esa disputa ya fue estimulada por el sentimiento de una cultura nacional en peligro de extinción, que tenía que afirmarse como *cultura rectora* a la que deberían plegarse todos los recién llegados. Sin embargo, la controversia de la década de 1990 también fue impulsada por el hecho de que Alemania se había reunificado recientemente y había llegado a la etapa final de un arduo camino hacia una mentalidad que proporciona los fundamentos necesarios para una comprensión liberal de la Constitución.

Hasta el día de hoy, la idea de la *cultura rectora* depende de la idea errónea de que el Estado liberal debe exigir a sus inmigrantes algo más que aprender el idioma del país y respetar los principios constitucionales. Teníamos, y al parecer tenemos aún, que superar la opinión de que los inmigrantes supuestamente deben asimilar los «valores» de la cultura mayoritaria y adoptar sus «costumbres».

Que estemos experimentando una recaída en esta comprensión étnica de nuestra constitución liberal no es una buena noticia. No mejora las cosas que hoy en día la *cultura rectora* no se defina tanto por la «cultura alemana» como por la religión. Con una arrogante apropiación del judaísmo, y un increíble desprecio por el destino que sufrieron los judíos en Alemania, los apologistas de la *cultura rectora* apelan ahora a la «tradición judeocristiana», que «nos» distinguiría de los extranjeros.

Sin embargo, no tengo la impresión de que las invocaciones a la *cultura rectora* reflejen algo más que una acción defensiva o que la caída de un ensayista en las trampas de la controversia sobre lo innato y lo adquirido haya dado un impulso duradero y generalizado a amalgamas más nocivas de xenofobia, sentimientos racistas de superioridad y darwinismo social. Los problemas de hoy han renovado las reacciones de ayer, pero no las de anteayer.

No subestimo el alcance del sentimiento nacionalista acumulado, un fenómeno que no se limita a Alemania. Pero a la luz de los acontecimientos actuales, hay otra tendencia de mayor preocupación: la creciente preferencia por figuras no políticas en la escena política, que recuerda un rasgo dudoso de la cultura política alemana como es el rechazo de los partidos políticos y la política de partidos.

Durante la elección parlamentaria del Presidente Federal el verano pasado, Joachim Gauck, un activista de los derechos civiles sin experiencia política que no milita en ningún partico político, se presentó como el candidato opositor de Wulff, el político de carrera. Contra la mayoría del colegio electoral, Gauck, un pastor protestante con una historia de oposición al antiguo régimen de Alemania del

Este, se ganó los corazones de la población en general y casi ganó la elección[4].

El mismo anhelo de disponer de figuras carismáticas que estén por encima de la confrontación política se puede apreciar en la desconcertante popularidad del aristocrático ministro de Defensa, Karl-Theodor zu Guttenberg, quien, con no mucho más que sus antecedentes familiares, sus pulidos modales y un atinado vestuario ha logrado eclipsar la reputación de Merkel[5].

Aún más preocupante es el tipo de protestas callejeras que presenciamos recientemente en Stuttgart, donde decenas de miles de personas se han manifestado en contra del plan de la corporación ferroviaria federal de demoler la antigua estación central de trenes. Las protestas que han continuado durante meses recuerdan la espontaneidad de la oposición extraparlamentaria de los años 60. Sin embargo, a diferencia de entonces, hoy en día las personas de todos los grupos de edad y sectores de la población están tomando las calles. El objetivo inmediato es conservador: preservar un mundo familiar en el que la política interviene como el brazo ejecutivo del supuesto progreso económico.

Sin embargo, en el fondo, hay un conflicto más profundo sobre la comprensión de la democracia en nuestro país. El gobierno del Estado de Baden-Württemberg, donde se encuentra Stuttgart, que ve las protestas de cerca, lo examina simplemente como una cuestión relativa a si el gobierno es competente legalmente para planificar tales megaproyectos a largo plazo. En medio de la agitación, el presidente del Tribunal Constitucional Federal se apresuró a defender el proyecto argumentando que el público ya había votado hace 15 años y lo aprobó, y, por lo tanto, no tenía nada más que decir sobre su ejecución.

Pero desde entonces se ha puesto al descubierto que, de hecho, las autoridades no proporcionaron información suficiente en aquel momento y que, por lo tanto, los ciudadanos no tuvieron la oportunidad de hacerse una opinión informada en la que pudieran haber basado su elección. Pretender que ya no tienen más voz en el curso de los acontecimientos equivale a apoyarse en una

comprensión formalista de la democracia. La pregunta sería ésta: ¿la participación en los procedimientos democráticos tiene solo el significado funcional de silenciar a una minoría derrotada, o tiene el significado deliberativo de incluir los argumentos de los ciudadanos en el proceso democrático de formación de la opinión y la voluntad? [6]

Las motivaciones que subyacen a cada uno de los tres fenómenos —el miedo a los inmigrantes, la atracción por figuras carismáticas no políticas y la resistencia popular en Stuttgart— son diferentes. Pero se encuentran con el efecto acumulativo de un creciente malestar cuando se enfrentan a un sistema político replegado sobre sí mismo y cada vez más indefenso. Cuanto más se reduce el ámbito de acción de los gobiernos nacionales y cuanto más dócilmente la política se somete a lo que parecen ser imperativos económicos inevitables, más disminuye la confianza de la gente en una clase política resignada.

Estados Unidos ha elegido a un presidente que tiene una visión política lúcida, aunque también es asediado por doquier y enfrenta sentimientos cada vez más variados. Lo que necesitamos en Europa es una clase política revitalizada, que supere su propio derrotismo con un poco más de perspectiva, determinación y espíritu de cooperación. La democracia depende de la capacidad de la gente para creer que hay un cierto margen de maniobra para configurar el futuro y enfrentar todos sus desafíos.

---

[1] Este texto de Habermas fue publicado originalmente en inglés, con el título de «Leadership and Leitkultur», en *The New York Times* (29 de octubre de 2010). Posteriormente, con algunas variaciones, fue publicado en francés con el título «L'Europe malade de la xénophobie», en *Le Monde* (4 de enero de 2011). Ambas versiones han sido tomadas en cuenta para la presente traducción.

[2] Thilo SARRAZIN: *Deutschland schafft sich ab.* Múnich: DVA, 2010. Se trata de uno de los libros de no ficción con mayor difusión en la República Federal de Alemania desde su fundación en 1949: ya a principios de 2012 se habían

vendido más de 1,5 millones de ejemplares. Las tesis de este provocativo escrito desencadenaron una amplia y duradera controversia social en la que participaron representantes de la política y los medios de comunicación, así como del mundo académico.

[3] Sobre el contexto alemán del discurso de Christian Wulff y del polémico libro de Theo Sarrazin (incluyendo una breve, pero inteligente refutación de sus tesis), véase Markus GABRIEL, *Ética para tiempos oscuros*, Barcelona: Pasado y Presente, 2021, pp. 69-72 y 283-287.

[4] Christian Wulff fue elegido Presidente de la RFA en junio de 2010, pero tuvo que dimitir en febrero de 2012 al ser investigado por corrupción y tráfico de influencias. En marzo de 2012 Joachim Gauck fue elegido Presidente de la República con el apoyo de todos los partidos políticos menos de *Die Linke* (fuerza mayoritariamente comunista). Se mantuvo en el cargo hasta el final de su mandato en marzo de 2017.

[5] En marzo de 2011, Karl-Theodor zu Guttenberg se vio obligado a dimitir como Ministro de Defensa una vez que salió a la luz la cuestión del plagio en su tesis doctoral y la Universidad de Bayreuth le revocara su doctorado.

[6] Con posterioridad, Habermas no ha cesado de insistir en la pertinencia de alertar sobre la sustitución de la participación y la representación ciudadana por formas autoritarias de gobierno tecnocrático —en la medida en que las principales decisiones sean tomadas por expertos y no por los ciudadanos o por sus representantes políticos— tanto en el ámbito intraestatal como, sobre todo, en la esfera supranacional (HABERMAS, *En la espiral de la tecnocracia*, Madrid: Trotta, 2016, pp. 69-91).

ANEXOS

Anexo I

Los derechos de asilo son derechos humanos (2015)[1]

D.W.—*Profesor Habermas, el mundo moderno está constantemente experimentando cambios radicales y, por lo tanto, se enfrenta a nuevos desafíos. Tomemos el caso de la migración actual proveniente de Oriente Medio, de diversas partes de África o de los Balcanes Occidentales hacia Europa. ¿Cómo se debe o se tendría que reaccionar ante este fenómeno desde la perspectiva de la filosofía?*

Jürgen Habermas.—El asilo es un derecho humano, y cualquier persona que solicite asilo político debe ser tratada con justicia y, llegado el caso, admitida con todas las consecuencias que eso conlleva. Esa es fundamentalmente la respuesta, pero no es muy interesante en una situación así.

D.W.—*En la crisis de los refugiados, la Unión Europea está dividida como hacía mucho tiempo que no sucedía. ¿Es amenazante la erosión de los valores y convicciones que usted también ve en la UE?*

J.H.—Lo que sucede es la separación entre Gran Bretaña y algunos países de Europa del Este, por un lado, y el núcleo de la unión monetaria, por otro. Este conflicto era de esperar. Tiene que ver con las fechas de ingreso [en la UE]. Los muchos nuevos países del Este que se han adherido, aparte de las grandes diferencias económicas que siguen persistiendo, no tuvieron tiempo suficiente para emprender el largo proceso de ajuste político-mental para el que nosotros (en Alemania) tuvimos 40 años, desde 1949 a 1989. Nos llevó bastante tiempo.

¡Alemania y Francia, que deberían haber adoptado hace tiempo una política europea mucho más activa con altura de miras, deberían tomar ahora la iniciativa para desarrollar una política europea en

cuyo marco tendríamos que esperar cooperación en el tema de los refugiados! Se ha dejado dormir la crisis. Pero una cosa debo decir: durante muchos años no he estado tan satisfecho con nuestro gobierno como desde finales de septiembre. La frase de la Sra. Merkel, «Si ahora ya tenemos que disculparnos por mostrarle una cara amistosa a quienes precisan nuestra ayuda, entonces éste ya no es mi país», me sorprendió en la misma medida en que me parece respetable[2].

D.W.—*Cuando cientos de miles de personas, muchas de ellas con diferentes cosmovisiones religiosas y culturales, afluyen hacia un país, el siguiente paso es la integración. ¿Existe una clave filosófica para una integración exitosa?*

J.H.—Hay un terreno común en el que la integración debe tener lugar y esa base compartida es la Constitución. Son principios que no están cincelados en piedra, sino que deben ser discutidos en un amplio debate democrático[3]. Creo que eso ahora va a empezar de nuevo entre nosotros. Debemos esperar que todos los que recibamos sigan nuestras leyes y aprendan nuestro idioma. Al menos en la segunda generación, debemos esperar que se consolide también un anclaje normativo de los principios de nuestra cultura política.

---

[1] Esta entrevista fue realizada por la *Deutsche Welle* el 1 de octubre de 2015. Fue editada bajo el título de «Asylrechte sind Menschenrechte» (https://www.dw.com/cda/de/habermas-asylrechte-sind-menschenrechte/a-18752899). Aquí se reproduce tan sólo todo lo referente a la cuestión migratoria.

[2] Que Habermas se mostrara tan satisfecho e incluso entusiasmado con la Canciller Federal por su gestión de la crisis de los refugiados —y su decisión de septiembre de 2015 de abrir las fronteras de Alemania a los refugiados que aguardaban a las puertas de Europa, especialmente a los procedentes de Siria— no deja de ser un sorprendente cambio de opinión. Hasta entonces había ejercido de severo crítico de todas sus políticas. En particular, reprobó en

cuantas ocasiones tuvo —en entrevistas, artículos de prensa y en diversos discursos— la concepción de Merkel sobre la Unión Europea y sus políticas de austeridad y, en particular, por el trato dado a Grecia en la crisis que estalló en 2010 (véase, entre otros textos de HABERMAS, *En la espiral de la tecnocracia*, Madrid: Trotta, 2016).

[3] Habermas hace suya no una comprensión fosilizada de la Constitución, sino una concepción dinámica que permita interpretarla como una «obra abierta» (véase Jürgen HABERMAS: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 260). La defensa de la Constitución no tiene nada que ver con intento alguno de avalar un fundamentalismo constitucional: las constituciones no son las Tablas de la Ley y, por tanto, no han de ser tomadas como referencias rígidas e inmutables.

Anexo II

Ninguna musulmana está obligada a dar la mano al Sr. De Maizière (2017)[1]

El Ministro del Interior [Thomas de Maizière], un político jurídicamente instruido, me sorprende. Una interpretación liberal de la Ley Fundamental es incompatible con la propagación de una «cultura *rectora*» (*Leitkultur*) alemana. Una constitución liberal requiere que se diferencie entre la cultura mayoritaria tradicional en el país y una cultura política que sea igualmente accesible y aceptable para todos los ciudadanos. Su núcleo es la propia Constitución. Si es necesario, las minorías pueden incluso reclamar derechos culturales que les permitan preservar la integridad de su modo de vida en el marco de una cultura política común. Ninguna musulmana debería verse obligada a estrechar la mano, por ejemplo, del Sr. De Maizière.

Sin embargo, la sociedad civil debe esperar que los ciudadanos inmigrantes se involucren en la cultura política, incluso aunque esto no sea exigible en términos legales. Esto también incluye los contextos históricos de la nueva patria, desde donde se alimenta la autocomprensión de los ciudadanos y, sobre todo, la interpretación de los principios constitucionales. Pero en el flujo de una viva cultura democrática de debate, los contenidos de la cultura política no se entumecen. Los ciudadanos naturalizados, al igual que los antiguos ciudadanos, pueden contribuir con su propia voz al proceso de mejora y remodelación de estos contenidos. Hoy en día, escritores, directores de cine, actores, periodistas y académicos exitosos de las familias de antiguos «trabajadores invitados» turcos son los mejores ejemplos del poder definitorio de estas voces. Por lo tanto, los intentos de preservar legalmente una «cultura rectora» no son sólo contradictorios con una comprensión liberal de los derechos fundamentales, sino también poco realistas.

[1] Este breve texto de Habermas fue publicado originalmente, con el título de «Keine Muslima muss Herrn de Maizière die Hand geben», en el diario regional *Rheinische Post* (edición del 3 de mayo de 2017).

Diseño de cubierta: Joss Marino

Edición en formato digital: 2022

Título original:
Die Asyldebatte
(Vergangenheit als Zukunft, München, 1993, pp. 159-186)
Die Festung Europa und das neue Deutschland
(Die Zeit, 28.5.1993)
Die Erweiterung des Horizonts
(Kölner Stadt-Anzeiger, 8.11.2006)
Leadership und Leitkultur
(The New York Times, 29.10.2010)
Asylrechte sind Menschenrechte
(Deutsche Welle, 1.10.2015)
Keine Muslima muss Herrn de Maizière die Hand geben
(Rheinische Post, 3.5.2017)
© Jürgen Habermas
All rights reserved and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin

© Edición (traducción, estudio preliminar y notas) de JUAN CARLOS VELASCO ARROYO, 2022
© Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.tecnos.es
infotecnos@tecnos.es

ISBN ebook: 978-84-309-8425-1

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.